

سلسلة شروحات ومؤلفات معالي الشيخ (٥)

شرح العقيدة الطحاوية

للإمام

أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي

أجزل الله له المثوبة والمغفرة

الشرح لمعالي الشيخ

صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ

غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته

تحقيق وعناية

عادل بن محمد مرسي رفاعي

غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته والمسلمين

الجزء الأول

طبع على نفقة الفقير إلى عفو ربه ورضاه

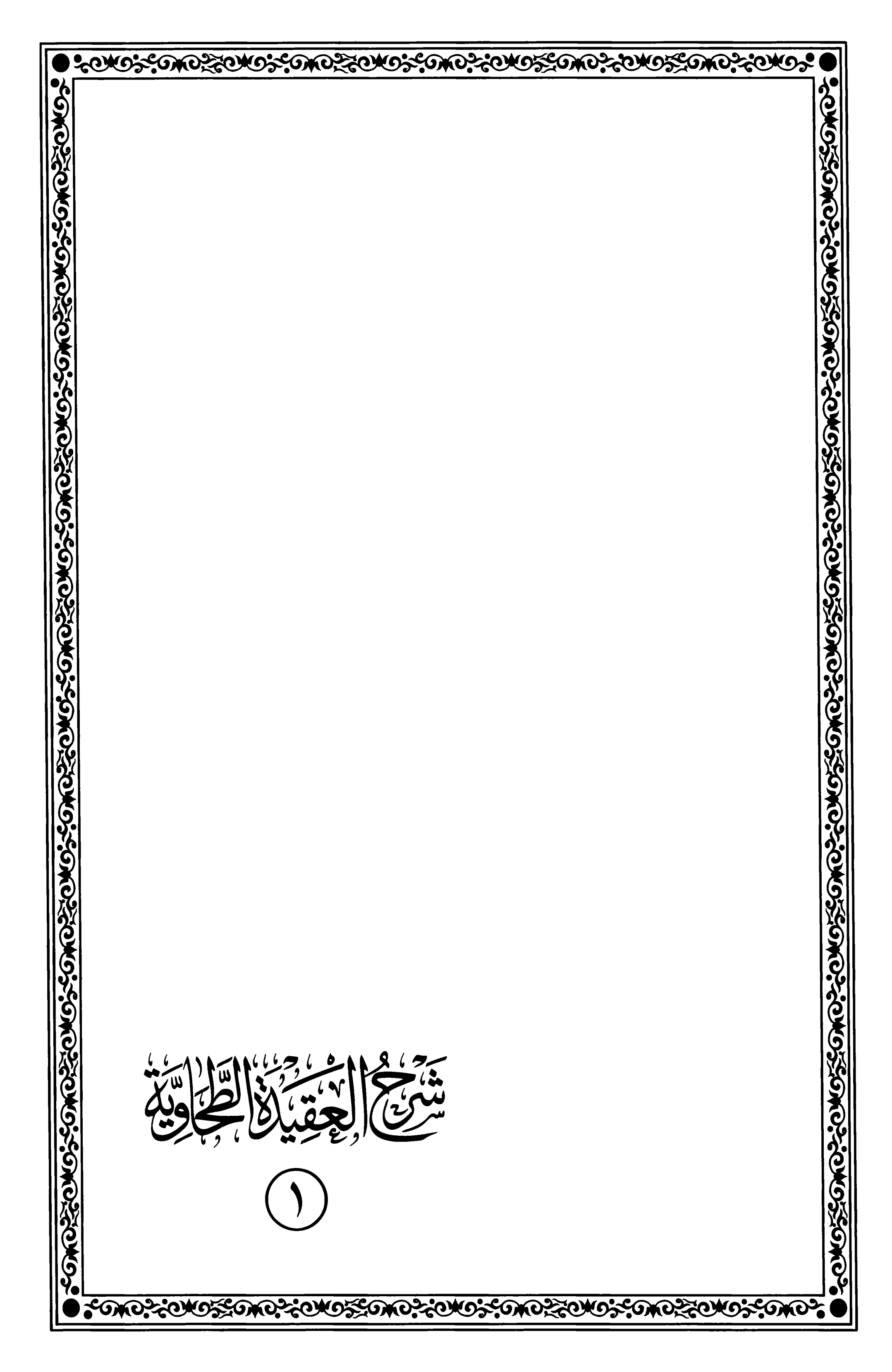
غفر الله له ولوالديه ولذريته ولجميع المسلمين

توزيع

جمعية الدعوة والإرشاد وتوعية الجاليات بسلطانة

الرياض - ص.ب ٩٢٦٧٥ الرمز البريدي ١١٦٦٣




شرح العقيدة الطحاوية
١

ح عادل محمد مرسي رفاعي، ١٤٣٤هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
آل الشيخ، صالح عبد العزيز
شرح العقيدة الطحاوية./ صالح عبد العزيز آل الشيخ؛
عادل محمد مرسي رفاعي.- الرياض، ١٤٣٤هـ
٢مج.
ردمك: ٤ ـ ٣٥٦٨ ـ ٠١ ـ ٦٠٣ ـ ٩٧٨ (مجموعة)
١ ـ ٣٥٦٩ ـ ٠١ ـ ٦٠٣ ـ ٩٧٨ (ج١)
١ ـ العقيدة الإسلامية أ. رفاعي، عادل محمد مرسي (محقق)
ب. العنوان
ديوي ٢٤٠ ١٤٣٤/١٠٥٣٠

سلسلة شروحات ومؤلفات معالي الشيخ (٥)

شرح العقيدة الطحاوية

للإمام

أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي

أجزل الله له المثوبة والمغفرة

الشرح لمعالي الشيخ

صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ

غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته

تحقيق وعناية

عادل بن محمد مرسي رفاعي

غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته ولمشايخه

الجزء الأول

مكتبة دار الحجاز
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ

الرياض في 2022/04/10م

بسم الله الرحمن الرحيم فقد أذنت للأخ الشيخ عادل بن محمد مرسي رفاعي بفسح وطباعة الكتب الطبعة الثانية بعد التعديل والاضافة ، وإعادة الصف ، وهي : اللآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية ، وأصول الأيمان ، وشرح الأصول الثلاثة وشرح الطحاوية ، وشرح الفتوى الحموية ، وشرح الفرقان ، وشرح فضل الإسلام ، وشرح لمعة الاعتقاد، وشرح القواعد الأربع ، وشرح فتح المجيد ، وشرح كشف الشبهات ، وسلسلة المحاضرات العلمية ، وسلسلة الأجوبة والبحوث والدراسات المشتملة عليها الدروس العلمية ، واللقاءات والجلسات الخاصة ، وشرح كتاب الطهارة من بلوغ المرام ، وتفسير المفصل من سورة (ق)، إلى سورة (الحديد)، وتفسير سورة الفاتحة ، والخطب المنبرية ، ومحاضرات في الحج .

وصلى الله وسلم على نبينا محمد

صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةُ النَّاشِرِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه، واقتفى أثره إلى يوم الدِّين.

أما بعد:

فهذا **شرح العقيدة الطحاوية**

لِلإمَامِ

أبي جَعْفَر أحْمَدَ بنِ محمدِ بنِ سلامةَ الأزديِّ الطحاويِّ

أَجْزَلَ اللَّهُ لَهُ المَثُوبَةَ وَالمَغْفِرَةَ

الشَّرْحُ لمَعَالِي الشَّيْخِ

صَالِحِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ آلِ الشَّيْخِ

غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَلِوَالِدَيْهِ وَلأَهْلِ بَيْتِهِ

وكان ذلك في دروس ألقاها ـ حفظه الله ـ في جامع حصة السديري بالرياض، ابتداءً من يوم السبت الثالث عشر من شهر ذي القعدة لعام ألف وأربعمائة وسبعة عشر من الهجرة النبوية المباركة، وخُتِمَ في يوم السبت العشرين من شهر ذي القعدة لعام ألف وأربعمائة وعشرين من الهجرة النبوية المباركة.

فدونك ـ أخي القارئ الكريم ـ هذا الشرح المبارك لهذا المختصر المهم المشتمِل على أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة بعبارة حسنة جيدة إلا في مسائل انْتُقِدت عليه، وقد زاد في أهمية هذا الشرح المبارك تميزه

بجودة الترتيب والتأصيل، وتقسيم المتن إلى مسائل، مع الرد على المخالف من أهل البدع، وبيان جهله وتلبيسه، وبيان عقيدة أهل السنة والجماعة أتم بيان، ولا عجب في هذا.

فصاحب الشرح: شيخنا العلامة الحبر مَعَالِي الشَّيْخِ/
صَالِحُ بنُ عبد العَزِيْزِ بنِ مُحَمَّدٍ بنِ إِبْرَاهِيْمَ آلُ الشَّيْخِ
غَفَرَ اللَّهُ لَهُ، وَلِوَالِدَيْهِ، وَلأَهْلِ بَيْتِهِ.

صاحب التأصيل في مسائل العلم بعامة، والعقيدة بخاصة، المتبحر في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الإمام ابن القيم، وكتب أئمة الدعوة ـ رحمهم الله جميعًا ـ، وسليل بيت العلم والشرف، وخريج المدرسة السلفية بأعلامها، وهو صاحب الفهم الثاقب والبصيرة بكلام السلف، والمحيط بمذاهب المخالفين وقواعدهم؛ مما يجعل هذا الشرح المبارك مهمًّا لمن أراد التأصيل في كتب العقيدة، والمنافحة عن منهج السلف ﷺ؛ فهو شرح لم يُسبَق إليه.

وأنبِّه القارئ الكريم أن هذه الطبعة المباركة قد جرى عليها بعض التصويبات؛ لتكون في أبهى حُلَّة، والتي زودنا بها بعض طلبة العلم، فجزاهم الله خيرًا كثيرًا، والله من وراء القصد. كما أنبِّه أن هناك فرقًا بين المسموع والمقروء، حيث فرغ المسموع ليكون كتابًا مؤلفًا يبقىٰ إلى قيام الساعة، ويكون الأجر والثواب فيه لشيخنا العلامة المفضال/

صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ
جزاه الله عنا خير الجزاء وأتمه وأحسنه.

فنسأل الله سبحانه وتعالى أن ينفع بهذا الشرح المبارك، وأن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل؛ إنه خير مسؤول، وأكرم مأمول، كما أحمد الله سبحانه وتعالى أن شرح صدر شيخنا الجليل لتشريفي بالعمل على هذا الشرح المبارك، وأشكر جميع من شارك في إعداده.

كما أسأله ﷻ أن يجعل شيخنا إمام هدًى ورشاد، وأن يعز به ويصلح، وأن يبارك في عمره وعمله، وأن يغفر له ولوالديه ولذريته ولأهل بيته، وأسأله ﷻ أن يرفع بهذا الشرح ذِكْره، ويثقل به موازين أعماله، وأن يجمعه ووالديه وذريته وأهل بيته تحت لواء الحمد، وفي جنات النعيم، وفي زمرة السابقين مع النبي ﷺ الأمين، وصحابته الغُر الميامين، وأن يقيه شر الحاسدين، وأن يجعل لي من الخير نصيبًا.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلَّى الله وبارك على نبينا محمدٍ.

وعلى آله وصحبه، وسلَّم تسليمًا مزيدًا.

كتبه

عادل بن محمد مرسي رفاعي

الرياض/١٨/٣/١٤٣١هـ



ترجمة الإمام الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ

○ **اسمه ونسبه وموطنه:**

هو الإمام العلامة الحافظ الكبير، محدث الديار المصرية وفقيهها، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك الأَزْدِي، الحَجْرِي المِصري الطحاوي الحنفي، صاحب التصانيف، من أهل قرية طحا من أعمال مصر، مولده في سنة تسع وثلاثين ومئتين.

○ **شيوخه:**

سمع مِن: عبد الغني بن رفاعة، وهارون بن سعيد الأيلي، ويونس بن عبد الأعلى، وبحر بن نصر الخَوْلاني، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، وعيسى بن مثرود، وإبراهيم بن منقذ، والربيع بن سليمان المرادي، وخاله أبي إبراهيم المزني، وبكار بن قتيبة، ومقدام بن داود الرعيني، وأحمد بن عبد الله البرقي، ومحمد بن عقيل الفريابي، ويزيد بن سنان البصري، وطبقتهم، وتفقَّه بالقاضي أحمد بن أبي عمران الحنفي.

○ **تلاميذه والرواة عنه:**

حَدَّث عنه: يوسف بن القاسم الميانجي، وأبو القاسم الطبراني، ومحمد بن بكر بن مطروح، وأحمد بن القاسم الخشاب، وأبو بكر بن المقرئ، وأحمد بن عبد الوارث الزَّجَّاج، وعبد العزيز بن محمد الجوهري قاضي الصعيد، وأبو الحسن محمد بن أحمد الإخميمي،

ومحمد بن الحسن بن عمر التنوخي، ومحمد بن المظفر الحافظ، وخَلْقٌ سواهم من الدماشقة، والمصريين، والرحالين في الحديث.

○ رحلته، وثناء العلماء عليه:

قال الذهبي: (وارتحل إلى الشام في سنة ثمان وستين ومئتين، فلقيَ القاضيَ أبا خازم، وتفقَّه ـ أيضًا ـ عليه).

قال أبو سعيد بن يونس: (عِدَادُه في حَجْر الأَزْد، وكان ثِقة ثَبْتًا، فقيهًا عاقلًا، لم يخلِّفْ مِثْلَه).

قال الذهبي: (أخبرنا عمر بن عبد المنعم، أخبرنا أبو اليمن الكِنْدي إجازة، أخبرنا علي بن عبد السلام، أخبرنا الشيخ أبو إسحاق في «طبقات الفقهاء» قال: وأبو جعفر الطحاوي انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بمصر، وكان شافعيًّا يقرأ على أبي إبراهيم المزني، فقال له يومًا: والله لا جاء منك شيء، فغضب أبو جعفر من ذلك، وانتقل إلى ابن أبي عمران، فلما صَنَّف مختصره، قال: رحم الله أبا إبراهيم؛ لو كان حيًّا لكَفَّر عن يمينه).

وقال ابن النديم: (كان أوحد زمانه عِلْمًا، وزهدًا).

قال السمعاني: (كان إمامًا ثقة، ثبتًا فقيهًا عالمًا، لم يخلِّف مثله).

قال ابن الجوزي: (كان ثبتًا، فَهِمًا، فقيهًا، عَامِلًا).

وقال الذهبي: (هو الإمام العلامة، الحافظ الكبير، محدِّث الديار المصرية وفقيهها).

وقال أيضًا: كان ـ أي: الطحاوي ـ قد ناب في القضاء عن أبي عبيد الله محمد بن عبدة قاضي مصر سنة بضع وسبعين ومئتين، وترقَّى حاله، فَحَكَى أنه حضر رجل معتبر عند القاضي ابن عبدة، فقال: أي شيء روى أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أمه عن أبيه؟ فقلت

أنا: حدثنا بكار بن قتيبة، حدثنا أبو أحمد الزبيري، حدثنا سفيان عن عبد الأعلى الثعلبي عن أبي عبيدة عن أمه عن أبيه، أن رسول الله ﷺ قال: «**إِنَّ اللهَ لَيَغَارُ لِلْمُؤْمِنِ؛ فَلْيَغِرْ**».

وحدثنا به إبراهيم بن أبي داود، حدثنا سفيان بن وكيع عن أبيه عن سفيان موقوفًا، فقال لي الرجل: تدري ما تقول، وما تتكلم به؟! قلت: ما الخبر؟ قال: رأيتك العشية مع الفقهاء في ميدانهم، ورأيتك الآن في ميدان أهل الحديث، وقَلَّ مَن يجمع ذلك! فقلت: هذا مِن فضل الله وإنعامه) اهـ.

وقال ابن كثير: (الفقيه الحنفي، صاحب التصانيف المفيدة، والفوائد الغزيرة، وهو أحد الثقات الأثبات، والحفاظ الجهابذة).

قال الصفدي: (كان ثقة، نبيلًا، ثبتًا، فقيهًا، عاقلًا، لم يخلِّف بعده مِثْلَه).

○ مصنفاته:

قال الذهبي: (مَن نظر في تواليف هذا الإمام عَلِم محله من العلم، وسعة معارفه) اهـ.

له أكثر من ثلاثين مؤلفًا؛ منها:

* اختلاف العلماء.
* الشروط.
* أحكام القرآن.
* شرح معاني الآثار.
* شرح مشكل الآثار.
* مختصر الطحاوي في الفقه الحنفي.

* سنن الشافعي.
* العقيدة الطحاوية. وهي هذا الكتاب المشروح.

وقد انتُقِد عليه فيها مواضع خَالَف فيها اعتقاد أهل السنة والجماعة، سيأتي الكلام عليها.

○ وفاته:

قال ابن يونس: تُوفِّي في مستهل ذي القعدة سنة إحدى وعشرين ـ أي: وثلاثمائة ـ بمصر رَحِمَهُ اللَّهُ.

○ مصادر ترجمته:

* سير أعلام النبلاء (١٥/ ٢٧).
* العبر في خبر من غبر (٢/ ١٩٢).
* البداية والنهاية (١١/ ١٧٤).
* شذرات الذهب (٢/ ٢٨٨).
* تاريخ مدينة دمشق (٥/ ٣٦٧).
* الأنساب (٤/ ٥٣).
* المعين في طبقات المحدثين (١/ ١١٠).
* الوافي بالوفيات (٨/ ٨).
* طبقات الحفاظ (١/ ٣٣٩).
* طبقات الفقهاء (١/ ١٤٨).
* معجم السفر (١/ ١٦).
* كشف الظنون (٢/ ١٠٤٦).

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةُ الشَّارِحِ

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، هو الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد، واحد لا شريك له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه ـ سبحانه وتعالى، وتقدَّس وتعاظم ربنا ـ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، صلَّى الله عليه، وعلى آله وصحبه، وسلَّم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد:

فهذا شروع في شرحٍ مختصرٍ في العقيدة، وهو مختصر مهم؛ لأن أهل العلم يُحَبِّذُونَ إقراءه، وشرحه، ويؤكدون على أهمية ما اشتمل عليه من مسائل الاعتقاد بلفظ موجز، وبيان حسن، وهذه العقيدة التي نبتدئ شرحها هي عقيدة العالم المحدث أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي، المتوفى سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، وهي المسماة بـ «**العقيدة الطحاوية**» نسبة إليه، وهي عقيدةٌ موافقة في جل مباحثها لما يعتقده أهل الحديث والأثر ـ أهل السنة والجماعة ـ كما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وهذه العقيدة الطحاوية ذكر عدد من أهل العلم أن أتباع أئمة المذاهب الأربعة ارتضوها؛ وذلك لأنها اشتملت على أصول الاعتقاد المتفق عليه بين أهل العلم، وذلك في الإجمال؛ لأن ثَمَّ مواضع انتُقدت عليه، كما سيأتي بيانه.

وأبو جعفر الطحاوي من علماء الحديث المعروفين، ومن الفقهاء المشهورين ـ أيضًا ـ، وكان شافعيًّا، تفقَّه على المزني رَحِمَهُ اللَّهُ تلميذ الشافعي، ثم انتقل في الفروع من مذهب الشافعية إلى مذهب الحنفية، فصار حنفي المذهب؛ إلا أنه لا يتعصب لقول أبي حنيفة، ولا يُقَلِّدُهُ ـ كما هو صنيع العلماء المحققين ـ، فكان يتابعه فيما ظهر فيه الدليل، ويأخذ بالدليل إذا خالف قول الإمام.

وجرت مناظرة في ذلك، أو جرى حوار في ذلك بين الطحاوي وبين أحد العلماء في مصر من الحنفية، فقال الطحاوي في مسألة بغير قول الإمام أبي حنيفة، فقال له ذلك العالِم: ألستَ من أتباع أبي حنيفة؟ قال: بلى، ولكني لا أُقَلِّدُهُ؛ لأنه لا يُقلِّد إلا عصبي ـ يعني: متعصبًا ـ فقال الآخر: أو غبي، أي: لا يُقلِّد أهل العلم إلا متعصبٌ، أو غبيٌّ، فصارت الكلمة مَثَلًا في مصر، تداولها الناس في مقولة هذين العالِمَين[١]، وذلك يدل على تحري أبي جعفر للحق وابتغائه له.

وهو في الفروع حنفي المذهب، وأما في الأصول فهو في الجملة على مذهب أهل السنة والجماعة ـ أهل الحديث والأثر ـ؛ إلا في مسائل تبع فيها مُرجئة الفقهاء.

ومجمل كلام الطحاوي في هذه العقيدة يوافق معتقد السلف إلا في المواضع التي ذكر فيها تعريف الإيمان؛ حيث **قال: ﴿والإيمان قول باللسان، وتصديق بالجنان﴾، وقال: ﴿وأهله في أصله سواء﴾**. وهذه من مقالة المرجئة، وقد ذكر الطحاوي في صدر عقيدته هذه: أن هذا المعتقد الذي كتبه هو اعتقادُ أبي حنيفة[٢]،

---

(١) انظر: القصة بتمامها في لسان الميزان (١/ ٢٨٠).

(٢) هو: فقيه أهل العراق، وإمام أصحاب الرأي، أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن =

وأبي يوسف[١]، ومحمد بن الحسن[٢]، وهذا ظاهر فيما ذكر من مسألة الإيمان.

فهذا الكتاب مشتمل على أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة بعبارة حسنة جيدة، وبتقرير طيب، إلا في مسائل انْتُقدت عليه؛ ولهذا كان بعض مشايخنا ـ عافاهم الله، وختم لهم برضاه ـ يقول: هذه عقيدة الطحاوي، ولا يُقال: هذه عقيدة أهل السنة والجماعة، إذا أريد الجميع؛ لأنه ثَمَّ مسائل خالف فيها معتقد أهل السنة والجماعة ـ أتباع الحديث والأثر ـ في الأصول، وفي التعبير عن الاعتقاد ـ كما سيأتي بيانه ـ.

وهذه العقيدة اهتم بها علماؤنا؛ لأجل شرحها العظيم الذي شرحه

= زوطي التيمي الكوفي، مولى بني تيم الله بن ثعلبة، أحد الأئمة الأربعة، يقال: إنه من أبناء الفرس، ولد سنة ثمانين في حياة صغار الصحابة، ورأى أنس بن مالك رضي الله عنه لما قدم عليهم الكوفة.
انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٣٢٣)، ووفيات الأعيان (٥/ ٤٠٥)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ٣٩٠)، وطبقات الحفاظ (ص٨٠).

(١) هو: الإمام المجتهد العلامة المحدث كبير القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، صاحب أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ، مولده في سنة ثلاث عشرة ومئة، ومات سنة إحدى أو اثنتين وثمانين ومئة ببغداد في خلافة هارون الرشيد.
انظر: الطبقات الكبرى (٧/ ٣٣٠)، والأنساب (١/ ٢٨٤)، ووفيات الأعيان (٦/ ٣٧٨)، وسير أعلام النبلاء (٨/ ٥٣٥).

(٢) هو: الإمام العلامة فقيه العراق محمد بن الحسن بن فرقد أبو عبد الله الشيباني مولاهم، صاحب أبي حنيفة، وإمام أهل الرأي، ولد بواسط، ونشأ بالكوفة، وأخذ الفقه عن أبي حنيفة، وأبي يوسف، ولد سنة اثنتين وثلاثين ومئة، وتوفي سنة تسع وثمانين ومئة بالري.
انظر: تاريخ بغداد (٢/ ١٧٢)، ووفيات الأعيان (٤/ ١٨٤)، والوافي بالوفيات (٢/ ٢٤٧)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ١٣٤)، والأنساب (٣/ ٤٨٣)، وشذرات الذهب (١/ ٣٢٢).

ابن أبي العز الحنفي[١] ـ من تلامذة الحافظ ابن كثير[٢] ـ صاحب «**شرح العقيدة الطحاوية**» المشهور، على أن هذه العقيدة لها شروح كثيرة، فالماتُريدية[٣] شرحوها بشروح متنوعة، ووجَّهوا الكلام فيها على معتقد أتباع أبي منصور الماتريدي، ولكن شرح ابن أبي العز وجهها توجيهًا سلفيًّا متابِعًا فيه طريقة شيخ الإسلام ابن تيميةَ[٤]، وتلميذه العلامة

---

(١) هو: صدر الدين أبو الحسن علي بن علاء الدين علي بن محمد بن صالح أبو الحسن، ابن أبي العز الأَذْرَعيُّ الدمشقي الحنفي الصالحي المعروف بابن أبي العز، ولد سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة، وتوفي سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة. انظر: شذرات الذهب (٦/ ٣٢٦)، وإنباء الغمر (٢/ ٩٥ ـ ٩٨)، والدليل الشافي لابن تغري بردي (١/ ٤٦٥).

(٢) هو: الإمام الفقيه المحدث عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير البصري الشافعي، مولده في سنة نيف وسبعمائة، قال عنه الذهبي: «فقيه متقن، ومحدث متقن، ومفسر نقال، وله تصانيف مفيدة، يدري الفقه، ويفهم العربية، والأصول، ويحفظ جملة صالحة من المتون، والتفسير، والرجال وأحوالهم». انظر: معجم الذهبي (ص٥٦)، وذيل تذكرة الحفاظ (ص٥٧، ٣٦١)، وشذرات الذهب (٦/ ٢٣١)، والدرر الكامنة (١/ ٤٤٥).

(٣) هم: أصحاب محمد بن محمد بن محمود أبي منصور الماتريدي المتكلم، وماتريد قرية من قرى سمرقند، له كتاب: التوحيد، وكتاب: المقالات، وكتاب: تأويلات القرآن، توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بسمرقند، ومن المسائل التي اشتهر الماتريدية بالخلاف فيها: مسألة الاستثناء في الإيمان، والاستثناء في الكفر، ومسألة القرآن هل الله ﷻ يتكلم بمشيئته وقدرته، أم القرآن لازم لذاته؟ وغير ذلك من مسائل الصفات. انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٤٣١ ـ ٤٣٤)، وفتح الباري (١٣/ ٤٥٥)، والجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣/ ٣٦٠)، ومجموع الفتاوى (٧/ ٤٣١ ـ ٤٣٤)، ومنهاج السنة (٢/ ٣٦٢)، وانظر: رسالة الماتريدية للشيخ شمس الدين الأفغاني رحمه الله.

(٤) هو: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ثم الدمشقي، تقي الدين أبو العباس، ولد في سنة إحدى وستين وستمائة، نشأ في بيت علم ودين، فطلب العلم وهو صغير، ونظر في الرجال والعلل، =

ابن القيم[1] ـ رحمهما الله تعالى ـ، وأجاد في ذلك بحيث صار هذا الشرح مرجعًا في علم الاعتقاد بعامة، ودَافَع الشارح عن المصنِّف الطحاوي في مواضع مما عَبَّر فيه بغير ما ينبغي من التعبير، أو فيما قرره في مسألة الإيمان بما هو معروف في موطنه، وسيأتي بحثه ـ إن شاء الله تعالى ـ عند التعرض لعبارات المصنف.

هذا الكتاب، أو هذه الرسالة والنبذة: «**العقيدة الطحاوية**»، فيها ذكر الاعتقاد بعامة، ولكنه أُخِذَ عليه أنه لم يرتبه؛ ولهذا وقع الكلام على الصفات مُفَرَّقًا، ووقع الكلام على القَدَر مُفَرَّقًا، ووقع الكلام على الإيمان مُفَرَّقًا، وهكذا في نظائر هذه المسائل، فكانت شبيهة بالإملاء على ما جاء في قلب المؤلف ـ رحمه الله، وأجزل له المثوبة ـ دون ترتيب علمي يجمع المسائل بعضها إلى بعض، ويجمع النظير إلى نظيره، والشبيه إلى شبيهه؛ ولهذا وقع كلام الشارح ابن أبي العز الحنفي تبعًا للأصل غير مرتب، وذكر في أواخر شرحه أنه تَمَنَّى أن لو رتب هذا

= وتفقه، وتمهر، وتميز وتقدم، وصنف ودرس وأفتى، وفاق الأقران، وصار عجبًا في سرعة الاستحضار، وقوة الجنان، والتوسع في المنقول والمعقول، توفي سنة ثمان وعشرين وسبعمائة. انظر: معجم الذهبي (ص٢٦)، والبداية والنهاية (١٤/ ١٣٥)، والدرر الكامنة (١/ ١٦٨)، وشذرات الذهب (٦/ ٨٠)، والبدر الطالع (١/ ٦٣).

(١) هو: الإمام العلامة شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي، المفسر، النحوي، الأصولي، الشهير بابن قيم الجوزية، ولد سنة إحدى وتسعين وستمائة، وكان جريء الجنان، واسع العلم، عارفًا بالخلاف، ومذاهب السلف، وهو الذي هذَّب كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، ونشر علمه، توفي سنة إحدى وخمسين وسبعمائة. انظر: البداية والنهاية (١٤/ ٢٣٤)، والدرر الكامنة (٥/ ١٣٨)، والوافي بالوفيات (٢/ ١٩٥)، والمقصد الأرشد (٢/ ٣٨٤)، وشذرات الذهب (٦/ ١٦٨).

الشرح على ترتيب أركان الإيمان، ثم ما يتصل بذلك من الكلام؛ ليكون أبلغ في الانتفاع، فيجعل الكلام في توحيد الإلهية متتابعًا، والكلام في الصفات متتابعًا، والكلام في الإيمان متتابعًا، وفي القَدَر متتابعًا، وفي النبوات متتابعًا، إلى آخر ذلك، وهذا لو حصل لكان أنفع وأدعى لاستحضار شرح تلك المسائل.

وهذه العقيدة ـ أيضًا ـ على جلالتها ووجازة ألفاظها، تحتمل شرحًا طويلًا ـ كما صنع الشارح ابن أبي العز الحنفي ـ، وتحتمل شرحًا متوسطًا، وتحتمل شرحًا مختصرًا، ولقد رأيتُ أن أجعل الكلام عليها ليس على طريقة الشارح في الاستطراد في ذكر الشرح، وإدخال المسائل بعضها في بعض، ولكن على طريقة مرتبة متعلقة:

أولًا: بألفاظ المُصَنِّف.

ثانيًا: بالمسائل التي أوردها المُصَنِّف.

ثالثًا: بتحقيق القول في أن ما ذكره هو مذهب أهل السنة والجماعة.

رابعًا: في أدلة ما ذكره من المسألة.

خامسًا: في ذكر تفريعات تلك المسألة على اعتقاد أهل الحديث والأثر.

سادسًا: في ذكر أقوال أهل الفِرَق المخالفة، وأدلتها، والرد عليها.

وهذا التقسيم قد يحتمل تطويلًا كثيرًا، ويحتمل توسطًا، ويحتمل اختصارًا، فأسأل الله عَزَّ وَجَلَّ أن يوفقني لما ينفع، وأن يجعل له القبول بمَنِّه وكَرَمِه.

وينبغي على طالب العلم الاجتهاد في متابعة الشرح، والتفريع على هذه المسائل من جهة النظر في الشروح، وفي كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، وأئمة الدعوة ـ رحمهم الله جميعًا ـ؛ لأن في

البحث بعد الدرس والمراجعة لما يُقْرأ ما يؤكد هذه المسائل ويبيِّنها؛ لأن التطويل والتفصيل قد يُذهب بعضه بعضًا عند المبتدئ والمتوسط، ولكن إذا راجع طالب العلم، وأكَّد على نفسه في المراجعة المستمرة كان في ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ الخير الكثير، واستحضار لتلك المسائل.

اللَّهُم لا حول لنا ولا قوة إلا بك؛ فهيئ لنا من أمرنا يسرًا ورشدًا، اللَّهُم لا يسير إلا ما يسرته، اللَّهُم لا سهل إلا ما جعلته سهلًا، أنت تجعل الحزن إن شئت سهلًا، اللَّهُم علمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علمتنا، وسددنا في القول، والفهم، والعمل؛ إنك على كل شيء قدير، وصلِّ اللَّهُمَّ وسلِّم على نبينا محمدٍ، وآله وصحبه أجمعين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، قَالَ الْعَلَّامَةُ حُجَّةُ الإِسْلامِ أبو جَعْفَرٍ الْوَرَّاقُ الطَّحَاوِيُّ بِمِصْرَ رَحِمَهُ اللَّهُ:

هَذَا ذِكْرُ بَيَانِ عَقِيدَةِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، عَلَى مَذْهَبِ فُقَهَاءِ الْمِلَّةِ: أبي حَنِيفَةَ النُّعْمَانِ بْنِ ثَابِتٍ الْكُوفِيِّ، وَأَبِي يُوسُفَ يَعْقُوبَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الأَنْصَارِيِّ، وَأَبِي عبد اللهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيِّ - رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ -، وَمَا يَعْتَقِدُونَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ، وَيَدِينُونَ بِهِ رَبَّ الْعَالَمِينَ.

الشرح

هذه المقدمة اشتملت على مسائل:

المسألة الأولى: أن هذه عقيدة، والعقيدة: فعيلة بمعنى مفعول، أي: معقودًا عليه(١)، والمسائل منقسمة إلى أخبار وأحكام؛ كما قال الله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥]، تمت كلمة الله على هذين القسمين: صدقًا في الأخبار، وعدلًا في الأوامر والنواهي، والأخبار يجب تصديقها؛ فما

(١) انظر: مادة «عقد» في: لسان العرب (٣/ ٢٩٦)، ومختار الصحاح (ص١٨٦)، والقاموس المحيط (٣٨٣).

كان مرجعه إلى التصديق والإيمان به، ولا دخل للعمليات به، فإنه يُسمَّى: عقيدة؛ لأن مرجعه إلى علم القلب، فسُمِّي هذا عقيدة؛ لأنه معقود عليه القلب، أي: كأنه دخل للقلب، فعُقِد عليه، فلا يخرج منه من شدة الاستمساك به، ومن شدة الحرص عليه؛ لئلا يخرج أو ينفلت، فلفظ العقيدة إذًا راجع إلى علم القلب؛ لأنه هو الذي يعقد الشيء الذي فيه.

وأما العمليات: فهذه من الإيمان ـ كما هو معروف ـ، لكن موردها عمل الجوارح؛ ولذلك لم تدخل في العقيدة.

وهناك ألفاظ مرادفة للعقيدة في الدلالة على ما ذكرنا؛ وهي: التوحيد، والسنة، والشريعة، وأشباه ذلك، فمنها ما يكون مختصًّا بالعقيدة: كالتوحيد، ومنها ما يكون لها ولغيرها: كالسنة، والشريعة، فإن لفظ الشريعة يشمل العقيدة ـ أيضًا ـ؛ لأن الله عَزَّ وَجَلَّ بيَّن لنا أن الأنبياء اجتمعوا على شريعة واحدة؛ كما قال الله تَعَالَى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [الشورى: ١٣]، فهذه شريعة أجمع عليها المرسلون، والمقصود بها: التوحيد، والعقيدة الواحدة.

وتأتي الشريعة ويراد منها العمليات؛ كما قال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾ [المائدة: ٤٨]، وكما ثبت في الصحيح قول النبي ﷺ: «**الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ؛ أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى، وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ**»(١).

نخلص من ذلك: إلى أن التصانيف في العقيدة قد تكون باسم العقيدة، أو باسم التوحيد، أو باسم السنة، أو باسم الشريعة، كما هو موجود فعلًا في تصانيف أئمة أهل السنة والجماعة.

المسألة الثانية: قوله: ﴿**أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ**﴾، هذا اللفظ

---

(١) أخرجه البخاري (٣٤٤٣)، ومسلم (٢٣٦٥) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أُطلق في أواخر القرن الثاني الهجري على أتباع الأثر والمخالفين للفِرَق المختلفة التي خرجت عن طريقة الصحابة والتابعين ﷺ، وأول من استعمله بعض مشايخ البخاري ـ رحمهم الله تعالى ـ، وجمع بين اللفظين: السنة والجماعة؛ لأن هناك من يدَّعي اتباع السنة ولكنه لا يكون مع الجماعة، وهناك مَن يدعو إلى الجماعة بلا اتّباع سُنة، فصارت طريقة أهل الحديث والأثر أتْبَاعِ السلف الصالح مشتملة على شيئين:

* **اتِّبَاع السُّنة.**

* **واتباع الجماعة.**

وكل منهما ـ في الحقيقة ـ لازم للآخر، فاتّباع السنة هو اتّباع الجماعة، واتّباع الجماعة هو اتّباع السنة؛ ذلك لأن النبي ﷺ صَحَّ عنه في الحديث الذي في السنن أنه قال: «**لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ**». قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «**الْجَمَاعَةُ**»(١)، فصارت الفِرَق في النار، أي: مُتَوَعَّدَة بدخولها في النار، والناجية فرقة واحدة، وهي: الجماعة، وهم المتبعون للسنة الممتثلون لقول النبي ﷺ: «**فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ**

---

(١) هذا حديث الافتراق المشهور، وهو حديث حسن، وله طرق، وورد عن عدد من الصحابة ﷺ؛ منهم:
معاوية ﷺ: عند أبي داود في السنن (٤٥٩٧)، والطبراني في الكبير (١٩/ ٣٧٧).
وعوف بن مالك ﷺ: عند ابن ماجه (٣٩٩٢)، والطبراني في الكبير (١٨/ ٧٠).
وأبو هريرة ﷺ: عند الترمذي (٢٦٤٠)، وقال: (حسن صحيح)، وعبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ: عند الترمذي (٢٦٤١).
وأنس ﷺ: عند ابن ماجه (٣٩٩٣)، وأحمد في المسند (٣/ ١٤٥)، وأبي يعلى في مسنده (٧/ ١٥٥). وانظر: تمام تخريجه في السلسلة الصحيحة (ح٢٠٤). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: (الحديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٤٥).

الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي، تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ؛ فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ»(١)، وإذا أُفرد أهل السنة فيطلق هذا اللفظ، ويراد بهم: ما يقابل الرافضة(٢)، والشيعة(٣)؛ لأن لفظ أهل السنة يطلق ويراد به ما يخالف التشيُّع، ويطلق ويراد به أهل الحديث والأثر؛ ولهذا زادوا على السنة: «الجماعة»، مع أن كُلًّا منهما ملازم للآخر؛ لأجل أن يكون هناك تحديد في الإطلاق، فيكون المراد بالإطلاق ما يُخَالِف الفِرَق كلها: الرافضة، والخوارج(٤)،

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢، ٤٣، ٤٤)، وأحمد (٤/ ١٢٦)، والدارمي (٩٥)، والطبراني في الكبير (٦٢٣)، وابن حبان (١/ ١٧٨)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٧٤ ـ ١٧٧)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ١١٤) من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه.

(٢) هي فرقة من فرق الشيعة الضالة، سموا (رافضة)؛ لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ويقال: سموا بالروافض؛ لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه خرج على هشام بن عبد الملك، فطعن عسكره على أبي بكر رضي الله عنه، فمنعهم من ذلك فرفضوه، فقال لهم زيد بن علي: رفضتموني؟ قالوا: نعم؛ فبقي عليهم هذا الاسم. وهم يدَّعون الإمامية؛ لقولهم بالنص على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه.
انظر: مقالات الإسلاميين (ص١٦وما بعدها)، والفَرْق بين الفِرَق (ص١٥)، واعتقادات فِرَق المسلمين والمشركين (ص٥٢).

(٣) هم الذين شايعوا عليًّا رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته، وخلافته نصًّا ووصيةً، إما جليًّا وإما خفيًّا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده، وهم ثلاث طوائف: الغالية، والروافض، والزيدية.
انظر: مقالات الإسلاميين (ص٥ وما بعدها)، والملل والنحل (ص١٤٦)، والتعريفات (ص١٧١).

(٤) هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه حين جرى أمر المحكمين، واجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة، وفيهم قال النبي ﷺ: «**يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ** =

والجهمية[١]، والمرجئة[٢]، والمعتزلة[٣]، . . .

= **صَلَاتَهُ مع صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامَهُ مع صِيَامِهِمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ**». أخرجه البخاري (٣٦١٠)، ومسلم (١٠٦٤) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وكل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمَّى خارجيًّا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان. انظر: مقالات الإسلاميين (ص٤، ٨٦)، والفَرْق بين الفِرَق (ص٥٤)، والملل والنحل (١/ ١١٤).

(١) هم أتباع الجهم بن صفوان أبو محرز الراسبي، مولاهم السمرقندي، الضال المبتدع رأس الجهمية، هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شرًّا عظيمًا، وهو رأس في التعطيل، قُتل سنة ١٢٨هـ، قتله سَلْم بن أحوز.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٨٦)، والفَرْق بين الفِرَق (ص١٩٩)، وميزان الاعتدال للذهبي (٢/ ١٥٩)، والتعريفات للجرجاني (ص١٠٨)، وفتح الباري (١٣/ ٣٤٥)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص٥٩٠).

(٢) المرجئة: قيل من الإرجاء، أي: من التأخير؛ لأنهم أخَّروا العمل عن مسمى الإيمان. وقيل من الرجاء؛ لأنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة! وهم فِرَق شتى، وسيأتي الكلام على مذهبهم تفصيلًا في هذا الكتاب ـ إن شاء الله تعالى ـ. انظر: (مقالات الإسلاميين) (ص١٣٢)، و(الفَرْق بين الفِرَق) (ص١٩٠).

(٣) هي إحدى الفرق الضالة المخالفة لأهل السنة والجماعة، ورأس هذه الفرقة: واصل بن عطاء الغزال، كان تلميذًا في مجلس الحسن البصري، فأظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين، وأن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر، فطرده الحسن من مجلسه، وانضم إليه عمرو بن عبيد، واعتزلا مجلس الحسن، فسموا بالمعتزلة لذلك، ويلقبون بالقدرية؛ لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم، وإنكارهم القدر فيها، وقد افترقت المعتزلة إلى فِرَق شتى يجمعهم القول بنفي الصفات، والقول بخلق القرآن، وأن العبد يخلق فعل نفسه؛ ولهم أصول خمسة جعلوها بمنزلة أركان الإيمان عند أهل السنة؛ وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإنما أرادوا بهذه المسميات معانيَ باطلة. =

والجبرية[١] . . . إلى آخر أصول الفِرَق.

فما الجماعة؟

إن معنى الجماعة مما اختلف فيه الناس، وخاصة أهل البدع وأهل الضلالات، فإنهم يفسِّرون الجماعة بما ينصر مذاهبهم الباطلة؛ وذلك رغبة منهم أن يكونوا داخلين تحت مسمى الجماعة التي وعدها الرسول ﷺ بالنجاة، وأمر بلزوم سبيلها.

فما الجماعة؟

الجماعة ضد الفُرقة، والاجتماع ضد التفرق، والافتراق على نوعين:

* إما أن يكون في الآراء والأديان.
* وإما أن يكون في الأشخاص والأبدان.

والجماعة على المعنى الأول: هي اجتماع في الرأي والدِّين، وعلى النوع الثاني تكون اجتماع الأشخاص بأبدانهم[٢].

وبهذا التفصيل نخلص من إشكالات كثيرة، وأقوال كثيرة ذكرها مَن ذكرها مِن أهل العلم في معنى الجماعة؛ فإنهم اختلفوا في معنى الجماعة اختلافًا واسعًا، ولكن بفهم هذا التقسيم يمكن الجمع بين جميع الأقوال

= انظر: الملل والنحل (١/ ٣٠ ـ ٣٢)، والفَرْق بين الفِرَق (ص١٨، ٩٣، ٩٤)، والبدء والتاريخ (٥/ ١٤٢)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٤٦٤)، ووفيات الأعيان (٦/ ٨)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص٧٩١ ـ ٧٩٢).

(١) الجبر هو: نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هي: التي لا تثبت للعبد فعلًا، ولا قدرة على الفعل أصلًا، والجبرية المتوسطة هي: التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلًا. انظر: اعتقادات فِرَق المسلمين والمشركين (ص٦٨)، والملل والنحل (١/ ٨٥)، والتعريفات (ص١٠١).

(٢) انظر: كتاب العزلة للإمام الخطابي رحمه الله (ص٥، ٦).

التي قيلت في ذلك من أقوال عن السلف المتقدمين والمتأخرين.

فأمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة يعني: أن يلزم المسلم ما كانت عليه الجماعة الأولى التي هي صحابة رسول الله ﷺ، ومن سار على منهجهم؛ وذلك لأنهم بشهادة الرسول ﷺ هم الجماعة، ومن أتى بعدهم؛ فإما أن يسلك سبيلهم وهديهم ومنهجهم، فيكون من الجماعة ـ جماعة الرأي والدِّين ـ، وإما أن يخالف ما كانوا عليه، فيكون مفارقًا للجماعة، وحاق به قول النبي ﷺ: «**مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قَيْدَ شِبْرٍ؛ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ**»[1]، وهذا وعيد شديد؛ لأن الذين أحدثوا الأقوال والآراء، والأديان، خالفوا بها قول الجماعة الأولى؛ صحابة رسول الله ﷺ.

فإذا سألت المرجئة، والمعتزلة، والخوارج، والشيعة الرافضة، والأشاعرة[2]، والماتريدية، وغيرهم من أصحاب الأهواء والآراء: هل

---

(١) حديث صحيح: أخرجه أبو داود (٤٧٥٨)، والترمذي (٢٨٦٣)، وقال: (حسن صحيح غريب). وأحمد (٤/ ١٣٠)، وابن حبان (٦٢٣٣)، وابن خزيمة في صحيحه (٣/ ١٩٥)، والطبراني في الكبير (٣٤٢٧، ٣٤٣٠)، والحاكم في المستدرك (١/ ٥٨٢) وصححه، والطيالسي (١٢٥٨)، والبيهقي في الكبرى (٨/ ١٥٧)، وأبو يعلى (١٥٧١)، وابن أبي عاصم (٨٩٢) من حديث الحارث الأشعري رضي الله عنه.

(٢) نسبة إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم الأشعري، ولد سنة ستين ومائتين، نشأ على مذهب المعتزلة، وتتلمذ على يد أبي علي الجُبائي، ثم ترك مذهبهم وتبرأ منه، وسلك طريقة ابن كُلَّابِ، وانتشر مذهبه، ثم رجع عنه إلى مذهب أهل الحديث وانتسب للإمام أحمد، وألَّف في مذهب أهل السنة والجماعة: الإبانة، والموجز، ورسائل الثغر، إلا أنه بقيت عليه بقايا من مذهب ابن كُلَّاب، وتوفي ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، قال الذهبي: ويقال بقي إلى سنة ثلاثين وثلاثمائة.اهـ.

انظر: تاريخ بغداد (١١/ ٣٤٦)، ووفيات الأعيان (٣/ ٢٨٤)، وسير أعلام =

كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل ما أنتم عليه؟ لكان جوابهم: لا.

فإذًا: يكون إحداث تلك الأقوال، وتلك التسميات مخالفًا لما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ، ومعنى ذلك: أنه تفرُّق في الدين وترك للجماعة، والله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

فيجب أن يكون الاجتماع على ما كانت عليه الجماعة الأولى من الرأي، والدين، ومعنى ذلك: أن كلَّ مَن انتسب إلى الإسلام فإنه يوزن بمحافظته على الجماعة، فإن كان مقتفيًا أثر صحابة رسول الله ﷺ؛ فإنه محمود بذلك، ويكون متمسكًا بالجماعة الأولى غير مفارق الجماعة، وإن كان على غير ذلك؛ فإنه من الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعًا.

وأما الجماعة بالمعنى الثاني: فهي لزوم جماعة المسلمين، وعدم التفرُّق بالأبدان والأشخاص؛ فإن مَن فرَّق أمر الأمة وهي جميع، فإنه قد ترك الجماعة وأحدث الفرقة، فإذا كان للمسلمين جماعة على هدي النبي ﷺ وهدي صحابته، والتزموا بما التزم به الأوائل، فلا يجوز الخروج عليهم بالسيف، وتفريق كلمتهم وجمعهم، ولو كان عندهم بعض القصور؛ لأن هذا خروج عن الجماعة بالمعنى الثاني، وهذا موافق لما جاء في أول الحديث في قوله: «**آمُرُكُمْ بِخَمْسٍ اللهُ أَمَرَنِي بِهِنَّ: السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ...**»(١).

فإذًا: أمر الاجتماع على الدِّين، والاجتماع في الأبدان أمر عظيم جدًّا، واحده ملازم للآخر، فالذي يريد النجاة؛ فعليه بطريق الجماعة الأولى؛ فإنها على الحق بإجماع المسلمين، حتى أهل البدع يقولون:

= النبلاء (١٥/ ٨٥)، وشذرات الذهب (٢/ ٣٠٣)، والبداية والنهاية (١١/ ١٨٧).

(١) هذا حديث الحارث الأشعري رضي الله عنه، سبق تخريجه (ص٢٧).

طريقة الصحابة، والتابعين، وطريقة السلف أسلم، فحتى في السلوك يقولون: أسلم، وحتى في الزهد يقولون: أسلم، فهي باتفاق المسلمين أسلم؛ لأنها هي الطريقة التي أجمع عليها الناس، لكن دخلت اجتهادات أفسدت الأمر، وفرَّقت المسلمين، ومن اجتهد فإنه يظن أنه على شعبة نجاة، وقد لا يكون الأمر كذلك.

المسألة الثالثة: أن هذه العقيدة التي ذكرها الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بُنيت على مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وهؤلاء عند أهل الحديث والأثر وافقوا أهل السنة والجماعة في أكثر المسائل، لكنهم خالفوهم في أصل عظيم من أصول الدين، ألا وهو الإيمان؛ ولهذا أُطلق عليهم مرجئة الفقهاء، فهم مرجئة؛ لأن كلامهم في الإيمان كلام المرجئة؛ لأنهم أرجؤوا العمل عن مسمى الإيمان، وقالوا: إن أهله في أصله سواء. وقيل لهم: مرجئة الفقهاء؛ لأنهم فقهاء اشتهروا بذلك.

فيظهر من هذا التقديم: أن هذه العقيدة مبنية على كلام أهل السنة والجماعة بعامة، وعلى مذهب مرجئة الفقهاء في الإيمان بخاصة، وهذا هو الواقع فعلًا، فإن كلام الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الإيمان هو كلام المرجئة.

فإذًا: **قوله:** ﴿**أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ**﴾ يُدخِل فيهم مرجئة الفقهاء، وهذا يدل على أن مدلول أهل السنة والجماعة: يشمل أهل الحديث والأثر، ويشمل الماتريدية، والأشاعرة، وهذا باطل، وهذا القول صرَّح به بعض الشرّاح من المتقدمين والمتأخرين: كالسَّفاريني[1] في «**لوامع**

(١) هو: الإمام المحدِّث البارع أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سالم السفاريني النابلسي الحنبلي، ولد سنة ألف ومائة وأربع عشرة، وتوفي سنة ثمان وثمانين ومائة وألف، ومِن مؤلفاته: شرح عمدة الأحكام، وشرح ثلاثيات أحمد، وشرح نونية الصرصري، وشرح حائية ابن أبي داود، وغذاء الألباب =

الأنوار»؛ حيث قال: «**اعلم أن أهل السنة والجماعة ثلاث طوائف: أهل الحديث والأثر، والأشاعرة، والماتريدية**»(١)، وهذا باطل؛ لأن أهل السنة والجماعة هم الذين أخذوا بالسنة والجماعة في كل أصول المسائل، وأعظم المسائل التي حصل فيها الاختلاف: مسألة الإيمان، ومسائل الأسماء والأحكام، والتي خالف فيها الخوارج ـ كما هو معلوم ـ، ثم تبع ذلك ظهور المرجئة إلى آخر ما حصل.

فإذًا: مسألة الإيمان من مسائل الأصول العظيمة، فلا يكون مَنْ نفى دخول العمل في مسمى الإيمان على طريقة أهل السنة والجماعة أتباع الحديث والأثر؛ لمخالفة قولهم للنصوص الكثيرة الدالة على أن العمل من الإيمان، كما سيأتي تقريره في موضعه ـ إن شاء الله ـ.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿**وَمَا يَعْتَقِدُونَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ**﴾ هذه الكلمة: ﴿**أُصُولِ الدِّينِ**﴾ يُعَبَّر بها عن العقيدة؛ لأن التعبير عن العقيدة أصبح فيه اشتراك، فيُعبر عن العقيدة عند أهل الحديث بما ذكرنا من العبارات: العقيدة، والسُّنة، والشريعة، والتوحيد، وعَبَّر عنها المخالفون بعلم الكلام.

والذين تركوا الفلسفة وما أصَّله علماء الكلام في بيان العقيدة إلى ما دل عليه كلام معظميهم: كالأشعري، والماتريدي، عدلوا عن علم الكلام إلى أصول الدين؛ لأن كلمة أصول الدين فيها مخالفة للفظ علم الكلام المذموم، وفيها توسط ما بين الألفاظ الشرعية: السُّنة، والعقيدة، والتوحيد، والشريعة، وما بين قولهم: علم الكلام؛ فأتوا بهذا اللفظ الذي هو بين اللفظين.

= في شرح منظومة الآداب، وشرح الدرة المضية في اعتقاد الفرقة الأثرية وغيرها، انظر: عجائب الآثار للجبرتي (١/ ٤٧٠).

(١) انظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية في شرح الدرة المضية (١/ ٧٣).

ولهذا نقول: هذا اللفظ إن كان دليله ومأخذه هو مأخذ التوحيد، والسُّنة، والعقيدة، والشريعة، فلا بأس باستعماله؛ ولهذا يستعمله أهل السُّنة والجماعة ويريدون به المعنى الصحيح، فأصول الدين المقصود بها: أصول الإيمان الستة، وما يَنْدَرِجُ في ذلك من المسائل الأصلية والتبعية، فكلمة أصول الدين - إذًا - كلمة مركبة مضافة؛ لذلك يقولون: هي مُرَكَّبٌ إضافي أضيف فيه الأصل إلى الدين.

وأصول الدين كلمة معناها العقيدة، يُرَاد بها ما يخالف الفروع، وهي: العمليات، وإذا كان اللفظ محدثًا أو مصطلحًا عليه، فنقول: لا مشاحة في الاصطلاح ما لم يختص به أهل البدع، واستعمله طائفة من علماء الحديث والسُّنة، ويعنون به: ما دلَّت عليه الألفاظ الشرعية: العقيدة، السُّنة، التوحيد، الشريعة.

فقوله: ﴿**وَمَا يَعْتَقِدُونَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ**﴾ يعني: أصول الإيمان المعروفة، وما يتصل بذلك من مباحث، وما خالف فيه أهلُ السنة أهلَ البدعة.

❁ ❁ ❁

نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللهِ مُعْتَقِدِينَ بِتَوْفِيقِ اللهِ: إِنَّ اللهَ وَاحِدٌ، لا شَرِيكَ لَهُ.

الشَّرْحُ

قوله: ﴿نَقُولُ﴾؛ ذلك لأن الاعتقاد لا يُكتفى فيه باعتقاد القلب، بل لابد من قول اللسان، وأعظمُ قولِ اللسان وكافيه: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله؛ لأن العقيدة الصحيحة: اعتقاد بالجنان، وقول باللسان حتى يكون الإيمان صحيحًا، ثم امتثال العمليات في الأمر والنهي.

وقوله: ﴿مُعْتَقِدِينَ﴾ هذه حال من ﴿نَقُولُ﴾، أي: أقول حالة كوني معتقدًا هذا الكلام، عاقدًا عليه قلبي، غير متردد فيه، ولا مرتاب، فكلمة ﴿مُعْتَقِدِينَ﴾ ولو تأخرت، فهي حال من الضمير في ﴿نَقُولُ﴾.

وقوله: ﴿بِتَوْفِيقِ اللهِ﴾ هذه استعانة بالله ﷻ أن يوفقه في القول الحق في ذلك، والتوفيق اختلفت فيه التفسيرات بما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله ـ مفصلًا في ذكر مسائل القدر، فأهل السنة لهم تفسير للتوفيق وللخذلان، وأهل البدع لهم تفسير؛ كلٌّ له مشربه في تفسير التوفيق والخذلان.

قال: ﴿**نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللهِ مُعْتَقِدِينَ بِتَوْفِيقِ اللهِ: إِنَّ اللهَ وَاحِدٌ، لا شَرِيكَ لَهُ**﴾ اشتملت هذه الجملة على ذكر التوحيد، وعلى تفسيره، وكلمة التوحيد هذه مصدر وَحَّدَ يُوَحِّدُ تَوْحِيدًا، أي: جعل الشيء واحدًا، وقد جاء في السنة عن النبي ﷺ أنه قال في حديث معاذ رضي الله عنه: «**إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ؛ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ ما تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللهَ**

تَعَالَى»(١)، وجاء في قول الصحابي رضي الله عنه: «**فَأَهَلَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِالتَّوْحِيدِ: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْك، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لك لَبَّيْكَ**»(٢)، فإذًا: كلمة التوحيد جاءت في السُّنة.

فمعنى التوحيد في اللغة: جعل الشيء واحدًا(٣). وفي الشرع: أن يُجعل الله واحدًا فيما وحَّد الله نفسه فيه بما دلت عليه النصوص، والنصوص دلت على أن الله واحد في ربوبيته، واحد في ألوهيته، واحد في أسمائه وصفاته، فالتوحيد إذًا في الكتاب والسنة راجع إلى:

* **توحيد الإلهية.**
* **وتوحيد الربوبية.**
* **وتوحيد الأسماء، والصفات.**

وهذا على التقسيم المشهور، وقسَّمه بعض أهل العلم إلى قسمين:

* **توحيد في المعرفة والإثبات.**
* **توحيد في القصد والطلب.**

ويعنون بقولهم: «**في المعرفة**» أي: معرفة الله عز وجل بأفعاله، وهذا هو توحيد الربوبية. و«**الإثبات**» أي: إثبات ما أثبته لنفسه، وهذا هو توحيد الأسماء والصفات. وقولهم: «**توحيد القصد والطلب**» هو توحيد الإلهية.

وتقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام: الربوبية، والإلهية، والأسماء والصفات جاء في عبارات المتقدمين من أئمة الحديث والأثر، فجاء عند أبي جعفر الطبري في تفسيره ـ المسمَّى بجامع البيان ـ وفي غيره من

---

(١) أخرجه البخاري (٧٣٧٢)، ومسلم (١٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.
(٢) أخرجه مسلم (١٢١٨)، وأبو داود (١٩٠٥)، واللفظ له، من حديث جابر رضي الله عنه.
(٣) انظر: القاموس المحيط (ص٤١٤)، والمعجم الوسيط (٢/ ١٠١٦)، ومعجم مقاييس اللغة (٦/ ٩٠).

كتبه، وفي كلام ابن بطة[١]، وكلام ابن منده[٢]، وكلام ابن عبد البر[٣]، وغيرهم من أهل العلم من أهل الحديث والأثر، خلافًا لمَن زعم مِن المبتدعة أن هذا التقسيم أحدثه ابن تيمية؛ فهذا التقسيم قديم يعرفه مَن يطالع كتب أهل العلم[٤].

---

(١) هو: الإمام عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان أبو عبد الله العكبري المعروف بابن بطة، كان أحد الفقهاء على مذهب أحمد بن حنبل، ولد سنة أربع وثلاثمائة، وتوفي سنة سبع وثمانين وثلاثمائة. له الإبانة الكبرى عن شريعة الفرقة الناجية، والإبانة الصغرى، وغيرها. انظر: تاريخ بغداد (١٠/ ٣٧١)، والعبر (٣/ ٣٧)، والبداية والنهاية (١١/ ٣٢١، ٣٢٢)، وشذرات الذهب (٣/ ١٢٢).

(٢) هو: الإمام الحافظ محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده، أبو عبد الله الأصفهاني، رحل إلى البلاد الشاسعة، وسمع الكثير، توفي في أصفهان في صفر سنة ست وتسعين وثلاثمائة، صنَّف «التاريخ»، و«الناسخ والمنسوخ»، و«الإيمان»، و«الرد على الجهمية»، و«السُّنة». انظر: تاريخ دمشق (٥٢/ ٢٩)، وتاريخ أصبهان (٢/ ٢٧٨) وسير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٨، ٢٩)، والبداية والنهاية (١١/ ٣٣٦).

(٣) هو: الإمام العلامة الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المالكي، أحد الأعلام، وصاحب التصانيف المليحة الشهيرة؛ منها: «التمهيد»، و«الاستذكار»، و«الاستيعاب»، و«جامع بيان العلم وفضله»، وغير ذلك، ولد سنة ثمان وستين وثلاثمائة، وتوفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة. انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٥٣)، والوافي بالوفيات (٢٩/ ٩٩)، والبداية والنهاية (١٢/ ١٠٤)، وشذرات الذهب (٣/ ٣١٤).

(٤) لمعرفة أقوال أهل العلم في أقسام التوحيد، انظر ـ على سبيل المثال ـ: «تفسير الطبري» (٣/ ٢١٤)، (٤/ ٤١)، و«اعتقاد أئمة الحديث» لأبي بكر الإسماعيلي (ص٤٠ وما بعدها)، و«الإيمان» لابن منده (١/ ٣٧٩)، و«التوحيد ومعرفة أسماء الله وصفاته على الاتفاق والتفرد» لابن منده أيضًا (١/ ٦١ ـ ١١٦)، (٣/ ٧ وما بعدها)، و«شرح الطحاوية» لابن أبي العز (ص٧٦ ـ ٨٨)، و«المنتقى من منهاج الاعتدال» للذهبي (ص١٤٨)، ومجموع الفتاوى (٢/ ٣٦، ٣٨)، =

إذا تقرر ذلك؛ فمعنى **توحيد الربوبية**: اعتقاد أن الله واحد في أفعاله ﷻ لا شريك له، وأفعاله ﷻ منها: خلقه، ورزقه، وإحياؤه، وإماتته، وتدبيره للأمر، ونحو ذلك، أي: أن توحيد الربوبية راجع إلى أفراد الربوبية التي هي: السيادة، والتصرف في الملكوت، وكل ما رجع إلى السيادة والتصرف في الملكوت رجع إلى توحيد الربوبية، فالإيمان بتوحيد الربوبية معناه: أنه إيمان بأن الله وحده لا شريك له هو المتصرف في هذا الملكوت أمرًا ونهيًا، فهو الخالق وحده، وهو الرازق وحده، وهو المحيي المميت وحده، وهو النافع الضار وحده، وهو القابض الباسط وحده في ملكوته؛ كما قال ﷻ: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١]، فأثبت أنهم أقروا بالربوبية، وأنكر عليهم أنهم لم يتقوا الشرك به وتركوا توحيد الإلهية.

وتوحيد الإلهية: هو توحيد الله بأفعال العبيد، التوحيد في القصد والطلب؛ بأن يفرِد العبدُ رَبَّهُ ﷻ في إنابته، وخضوعه، ومحبته، ورجائه، وأنواع عباداته مِن: صلاته، وزكاته، وصيامه، ودعائه، وذبحه، ونذره.. إلى آخر أفراد العبادة بما هو معلوم في توحيد الإلهية.

وتوحيد الأسماء والصفات هو: جعل الله ﷻ واحدًا لا مِثْل له في أسمائه وصفاته؛ كما قال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وكما قال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وكما قال ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

إذًا **قوله**: ﴿**نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللهِ مُعْتَقِدِينَ بِتَوْفِيقِ اللهِ**﴾ ذكر هنا

= و«الجواب المفيد في بيان أقسام التوحيد» لشيخنا محمد بن صالح العثيمين رحمه الله، و«القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد» للشيخ عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد.

التوحيد؛ لأن الخلاف قائم فيه؛ ففي الربوبية قام الخلاف مع الدهرية[١] والفلاسفة الذين يقولون: إن هذا العالم قديم لم يزل، وأنه ليس له خالق، بل وُجِد العالَمُ هكذا باتفاق[٢]، وغير ذلك من مقالات نفاة الرب ﷻ، وكذلك مخالفةً للذين جعلوا الله ربًّا، ولكن جعلوا معه شريكًا في الربوبية، وهم طوائف وملل مختلفة.

وفي هذه الأمة دخل في ذلك غلاة المتصوفة الذين يقولون: إن

---

(١) الدهرية: نسبة إلى الدهر، وهم طائفة من الفلاسفة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في «الجواب الصحيح» (١/ ٣٥٢) يصف أحوال الدهرية: «منهم مَن ينكر الصانع للعالم؛ كالقول الذي أظهره فرعون ـ لعنه الله ـ، ومنهم مَن يُقر بعلة يتحرك الفلك للتشبه بها: كأرسطو وأتباعه، ومنهم مَن يقول بالموجب بالذات المستلزم للفلك؛ كابن سينا، والسهروردي. . .» إلى أن قال: «وهؤلاء الدهرية من الفلاسفة، وغيرهم يزعمون أن السماوات أزلية قديمة لم تزل. . . وعندهم أن الله لا يفعل شيئًا بمشيئته، ولا يجيب دعاء الداعي، بل ولا يعلم الجزئيات. . . بل منهم من ينكر علمه مطلقًا: كأرسطو وأتباعه، ومنهم من يقول إنما يعلم الكليات: كابن سينا وأمثاله. . . والدعاء عندهم هو تصوف النفس القوية في هيولي العالم؛ كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله، وزعموا أن اللوح المحفوظ هو النفس الفلكية، وأن حوادث الأرض كلها إنما تحدث عن حركة الفلك» اهـ. بتصرف. وانظر: غريب الحديث للخطابي (١/ ٤٨٩)، والفَرْق بين الفِرَق (ص٣٤٦)، وتلبيس إبليس (ص٥٥).

(٢) قال الفخر الرازي في «اعتقادات فِرَق المسلمين والمشركين» (ص٩١) عن الفلاسفة: «مذهبهم أن العالم قديم، وعلته مؤثرة بالإيجاب، وليست فاعلة بالاختيار، وأكثرهم ينكرون علم الله تعالى، وينكرون حشر الأجساد، وكان أعظمهم قدرًا أرسطا طاليس، وله كتب كثيرة، ولم ينقل تلك الكتب أحد أحسن مما نقله الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، الذي كان في زمن محمود بن سبكتكين، وجميع الفلاسفة يعتقدون في تلك الكتب اعتقادات عظيمة» اهـ. انظر: مقالات الإسلاميين (ص٤٨٣)، والملل والنحل (١/ ٣٠)، وتلبيس إبليس (١/ ٥٤ ـ ٦٤).

لهذا العالم مَن يتصرف فيه من الأولياء، والأقطاب! فيجعلون لكلِّ بلدٍ قطبًا يتصرف فيه، فيعطي ويمنع ويرزق، ويحيي ويميت، إلى آخر ما يعتقدون فيه.

وفي الإلهية ثَمَّ من خالف، وفي الأسماء والصفات ثَمَّ من خالف ـ كما سيأتي تفصيله ـ.

وهنا سؤال: لماذا قَدَّم القول في الاعتقاد في الله ﷿؟

الجواب: أنه قدَّم ذلك لأمرين:

الأول: أن الإيمان بالله تَقدَّم على غيره من أركان الإيمان؛ كما قال الله ﷿: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، فقدَّم الإيمان بالله على غيره، وكما قال ﷻ: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقول الرسول ﷺ في حديث جبريل ﵇ الذي في الصحيح من حديث عمر بن الخطاب ﵁ لما سأله جبريل ﵇: «**ما الْإِيمَانُ؟**» قال: «**أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ**»[(١)].

الأمر الثاني: أن الاعتقاد في الله ﷻ هو أصل الإيمان به، وبه يصير المرء مؤمنًا؛ الاعتقاد في الله بالوحدانية بما دَلَّت عليه شهادة: أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وأن ذلك أول واجب على العبيد، وفي هذا مخالفة للذين زعموا أن أول واجب على العبد ـ ويقدِّمونه في عقائدهم ـ أن يعرف الله، أو أن يستدل على معرفة الله، أو ما يسمونه بالنظر للتوحيد، أو للمعرفة، أو بالقصد إلى النظر، فلما كان أول واجب هو التوحيد قدَّمه؛ مخالفة لمن قال: (**إن أول واجب هو**

---

(١) أخرجه مسلم في أول كتاب الإيمان (٨) من حديث ابن عمر ﵄.

أن ينظر في الدلائل، وفي الملكوت لمن كان أهلًا لذلك)[١].

قال: ﴿إِنَّ اللهَ وَاحِدٌ لا شَرِيكَ لَهُ﴾ لفظ: (واحد) هنا من أسماء الله الحسنى؛ كما قال ﷻ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾ [الزمر: ٤]، وأيضًا من أسمائه ﷻ: الأحد؛ كما قال الله ﷻ: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وواحد يعني أنه لا شريك له؛ ولذلك كانت كلمة ﴿**لا شَرِيكَ لَهُ**﴾ مؤكَّدة تأكيدًا بعد تأكيد.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله وغيره في **قوله: ﴿وَاحِدٌ لا شَرِيكَ لَهُ﴾**: «**هذا تأكيد بعد تأكيد؛ لبيان عظم مقام التوحيد**»[٢]، وكلمة (واحد) راجعة عند أهل الاعتقاد إلى أَحَدِيَّتِه ﷻ.

والصحيح: أنه لا فَرْق بين واحدٍ وأحدٍ، والمتكلمون يفرِّقون بين الواحد والأحد؛ فيرجعون الواحدية للصفات، والأحدية للأفعال، لكن الصحيح أن اسم الله ﷻ (الواحد) يرجع إلى أحديته ﷻ في الذات، وفي الصفات، وفي الأفعال، وفي الربوبية، وفي الإلهية، وفي الأسماء والصفات.

وقوله: ﴿لا شَرِيكَ لَهُ﴾: تفسير لواحد وتأكيد؛ ولهذا دَلَّ **قوله: ﴿إِنَّ اللهَ وَاحِدٌ لا شَرِيكَ لَهُ﴾** على أن التوحيد أعظم ما يفسَّر به نفي الشريك عن الله ﷻ؛ حيث قال: ﴿**نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللهِ مُعْتَقِدِينَ**

---

(١) قال الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ـ رحمهم الله ـ: «التوحيد هو أول واجب على المكلف، لا النظر، ولا القصد إلى النظر، ولا الشك في الله، كما هي أقوال لمنَ لم يدرِ ما بَعَثَ الله به رسوله ﷺ من معاني الكتاب والحكمة، فهو أول واجب وآخر واجب، وأول ما يدخل به الإسلام، وآخر ما يخرج به من الدنيا»اهـ. انظر: تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد (ص٢١). ولمعرفة أقوال القوم انظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٤٠)، ودرء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٢ وما بعدها)، وفتح الباري (١/ ٧٠)، و(١٣/ ٣٤٩).

(٢) انظر: فتح الباري (١٣/ ٣٤٥)، والاعتقاد للبيهقي (ص٦٧).

بِتَوْفِيقِ اللهِ: إِنَّ اللهَ وَاحِدٌ لا شَرِيكَ لَهُ﴾، فالتوحيد يُفسَّر بضده، وهو نفي الشرك؛ كما قال الشاعر:

وَبِضِدِّهَا تَتَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ[١]

وقد لا يستقيم معرفة التوحيد بتفاصيله إلا بالإيقان بنفي الشرك بأنواعه؛ لهذا نقول: قوله: ﴿لا شَرِيكَ لَهُ﴾ عام يشمل نفي الشريك في الربوبية، ونفي الشريك في الإلهية، ونفي الشريك في الأسماء والصفات.

والشركة في الربوبية راجعة إلى أن يجعل للمخلوق من صفات الربوبية، أي: أن يُجعل للمخلوق تصرفٌ، فإذا جُعل للمخلوق تصرفٌ في الكون مما يختص به الله ﷻ؛ فهذا ادِّعاء للشريك معه في الربوبية، أو أن يعتقد أن الله معه معين، أو ظهير، أو وزير، وهذا كله منفي، وهو داخل في الاشتراك في الربوبية؛ كما قال الله ﷻ: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: ٢٢]، فذكر أنواع الاشتراك في الربوبية؛ إما شركة مستقلة: ﴿لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ أي: استقلالًا،

---

(١) جاء هذا الشطر في أبيات من شعر أبي الطيب أحمد بن الحسين المتنبي، المتوفى سنة أربع وخمسين وثلاثمائة، قال فيها:

مَنْ يَظلِمُ اللُّؤَمَاءَ في تَكليفِهِم ... أَن يُصبِحوا وَهُمُ لَهُ أَكْفَاءُ
وَنَذيمُهُم وَبِهِم عَرَفنا فَضلَهُ ... وَبِضِدِّها تَتَبَيَّنُ الأَشياءُ

انظر: ديوان المتنبي (ص١٢٧)، والحماسة المغربية (١/ ٤٧٣).

وجاء في أبيات لأبي الصلت أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت الإشبيلي، المتوفى سنة عشرين وخمسمائة. وقيل: ثمان وعشرين وخمسمائة، قال فيها:

يا هاجِرًا أَسمَوهُ عَمدًا واصِلًا ... وَبِضِدّها تَتَبيَّن الأَشياءُ
أَلغَيتَني حَتّى كَأَنَّكَ واصلٌ ... وَكَأَنَّني مِن طُولِ هَجرِكَ راءُ

انظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (٢/ ١٠٤).

أو معاونة، أو اتخاذ ظهير ووزير لله ﷻ، وهذه المعتقدات موجودة في طوائف من هذه الأمة.

والإيمان بتوحيد الربوبية ونفي الشركة في الربوبية على درجتين:

الدرجة الأولى: واجبة على كل مكلف، ومَن لم يأتِ بها فليس بموحد، بل هو مشرك، فيجب عليه الاعتقاد بأن الله واحد في ربوبيته، وفي أفعاله سبحانه وتعالى؛ فهو الخالق وحده، وهو الرازق وحده، وهو المحيي المميت وحده، وهو النافع الضار وحده، وهو مدبر الأمر، وهذه واجبة على كلِّ مكلَّف.

الدرجة الثانية هي: مرتبة للخاصة وأهل العلم، وهي: شهود آثار الربوبية في خلق الله ﷻ؛ بحيث لا يرى غير الله ﷻ مؤثِّرًا في هذا الملكوت، ولو كان تأثير معلولات عن علل، أو تأثير مسببات عن أسباب، فإنه يرى أن لا مؤثر في الحقيقة ولا خالق إلا الله ﷻ، وينظر لذلك في الملكوت متفكرًا متدبرًا، وهذه حال الخاصة، وهي مستحبة لأهل العلم وأهل الإيمان، وليست واجبة على كل أحدٍ؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠، ١٩١]، وكما وصف الله ﷻ بعض عباده بالتفكر، والنظر، والتدبر في خلق الله ﷻ، بل أمر بذلك فقال سبحانه وتعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي ٱلْأَيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]، وكقوله ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِم﴾ [الروم: ٨]، وقول الله ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ﴾ [سبأ: ٤٦].

فهذا التفكر في خلق الله ﷻ يدل على توحيده في الربوبية، وهو حال الخاصة من عباد الله، كما قال الحسن البصري رحمه الله: «**مَا زَالَ أَهْلُ**

الْعِلْمِ يَعُودونَ بِالتَّذَكُّرِ عَلَى التَّفَكُّرِ، وَبِالتَّفَكُّرِ عَلَى التَّذَكُّرِ، وَيُنَاطِقُونَ الْقُلُوبَ حَتَّى نَطَقَتْ، فَإِذَا لَهَا أَسْمَاعٌ وَأَبْصَارٌ، فَنَطَقَتْ بِالْعِلْمِ، وَأُورِثَتِ الْحِكْمَةَ»(١).

وهذه عند أهل البدع وأهل الكلام مطلوبة وواجبة لمن كان أهلًا لها؛ فيوجبون النظر، ويوجبون التفكُّر، ولا يصح إيمانُ أحدٍ عند طائفةٍ منهم ممَّن كان أهلًا للنظر إلا بالنظر، فلو مات المتأهل للنظر من غير نظر لم يكن مؤمنًا بربوبية الله ﷻ، وإن كانت تجري عليه أحكام أهل الإسلام في الدنيا، فإنهم لا يُجْرُون عليه أحكام الإسلام في الآخرة على تفصيل مذهب أهل الكلام في ذلك.

النوع الثاني من أنواع نفي الشريك: أن يعتقد بأن الله ﷻ لا شريك له في إلهيته ﷻ، والإلهية معناها: العبادة، أي: لا شريك له في عبادته؛ كما دَلَّت عليها كلمة التوحيد: ﴿**لا إله إلا الله وحده لا شريك له**﴾، فيعتقد أن الله ﷻ وحده ليس معه إله يستحق العبادة، وأن كل من ادّعَى فيه الإلهية فعُبِد، فإنما يُعبَد بالبغي والظلم، والعدوان والتعدي، وكل من أشرك بالله ﷻ، فهو ظالم أبشع الظلم، وأكبر الظلم؛ لأن الله ﷻ توعَّد أهل الشرك بالنار، بل أوجب لهم النار بقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، وكما قال الله ﷻ على لسان المسيح عيسى عليه السلام: ﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢]، وبيان هذا التوحيد، وما يتصل به

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٠٤)، والفتاوى الكبرى (٦/ ٥١٧)، والاستقامة (١/ ٢١٠) لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، ومدارج السالكين (١/ ٤٤١)، ومفتاح دار السعادة (١/ ٢١٣) لابن القيم رحمه الله.

في كتب توحيد العبادة، ومن أعظمها وأشملها: كتاب «**التوحيد**» للإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

النوع الثالث من أنواع نفي الشريك المشتمل عليه **قوله:** ﴿**لا شَرِيكَ لَهُ**﴾: نفي الشريك لله في الأسماء والصفات، وذلك بأن يعتقد أن الله عَزَّوَجَلَّ لا شريك له في كيفية اتصافه بالصفات، أي: لا مماثل له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولا مشابه له في كيفية اتصافه بالصفات، وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا شريك له في المعنى المطلق لصفاته وأسمائه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولا مشابهة له في المعنى المطلق لأسمائه وصفاته، وأن اشتراك بعض خلقه معه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الصفات إنما هو اشتراك في مطلق المعنى وفي أصله، لا في المعنى المطلق، ولا في كماله، ولا في الكيفية، فيعتقد أن الله عَزَّوَجَلَّ لا شريك له في صفاته، ولا في أسمائه، ولا في أفعاله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بل هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]؛ ولأجل هذا المعنى العام عطف عليها المصنف في **قوله:** ﴿**وَلَا شَيْءَ مِثْلُه، وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُه، وَلَا إِلَهَ غَيْرُه**﴾، كما سيأتي تفصيل الكلام في ذكر معنى هذه الجمل الثلاث.

إذًا: هذا إجمال لمعنى التوحيد ونفي الشريك، ويأتي تفصيلها ـ إن شاء الله ـ مع بيان توحيد الربوبية وأبحاثه، وتوحيد الإلهية وأبحاثه، وتوحيد الأسماء والصفات وأبحاثه.

وقد ذكرنا تفسير **قوله:** ﴿**وَاحِدٌ لا شَرِيكَ لَهُ**﴾ على طريقة أهل السنة، وأما أهل البدع فلهم في تفسير ﴿**وَاحِدٌ لا شَرِيكَ لَهُ**﴾ عبارات مختلفة موجودة في تفاسيرهم، فيقولون في تفسير كلمة ﴿**وَاحِدٌ**﴾: «**واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شريك له، وواحد في أفعاله لا ند له**»[1].

---

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (٤/١٥٦).

وقولهم: «**واحد في ذاته لا قسيم له**» هذه من التعبيرات المحدثة، وإن كانت تحتمل معنًى صحيحًا، لكن التوحيد والأحدية تُفسَّر بأحديته ﷻ في إلهيته، وأحديته في ربوبيته، وأحديته في أسمائه وصفاته.

وأهل البدع في التوحيد اختلفت عباراتهم، واختلاف عباراتهم في تعريف التوحيد سببه: أنهم نظروا في تعريف التوحيد إلى حال النصارى وأهل الملل، ففسَّروا التوحيد بما يخالف ما عليه بعض الطوائف، فقالوا: «**واحد في ذاته لا قسيم له**»؛ نفيًا للأقانيم الثلاثة التي هي صور لله ﷻ مختلفة، كما هو اعتقاد طائفة من النصارى(١)، وكذلك اعتقاد الثنوية(٢) الذين يقولون: إن ثَمَّ إلهين، أي: إله واحد له أقنومان: الخير، والشر.

---

(١) زعمت اليعقوبية أصحاب يعقوب، والملكية أهل دين الملك، والنسطورية أصحاب نسطورس أن الله جوهر واحد ذو أقانيم ثلاثة، فهو واحد في الجوهرية ثلاثة في الأقنومية، فأحد الأقانيم عندهم الآب، والآخر الابن، والآخر روح القدس ـ تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا ـ.
انظر: الملل والنحل (١/ ٢٢٤)، والبدء والتاريخ (٤/ ٤٦)، وتلبيس إبليس (ص٩١)، والجواب الصحيح (٤/ ٨٧)، وهداية الحيارى (١٦٥).

(٢) زعمت الثنوية أن صانع العالَم اثنان: فاعل الخير نور، وفاعل الشر ظلمة، وهما قديمان لم يزالا ولن يزالا قويين حساسين سميعين بصيرين، وهما مختلفان في النفس والصورة، متضادان في الفعل والتدبير، وزعموا أن كل واحد منهما له أجناس خمسة: أربعة منها أبدان، والخامس هو الروح، وأبدان النور أربعة: النار، والريح، والتراب، والماء، وروحه الشبح، وأبدان الظلمة أربعة: الحريق، والظلمة، والسموم، والضباب، وروحها الدخان، وسموا أبدان النور: ملائكة، وسموا أبدان الظلمة: شياطين وعفاريت، وتنقسم الثنوية إلى أربع فرق: المانوية، والديصانية، والمرتونية، والمزدكية.
انظر: الملل والنحل (١/ ٢٤٤)، وتلبيس إبليس (ص٥٧)، واعتقادات فِرَق المسلمين والمشركين (ص٨٨)، والجواب الصحيح (١/ ٣٥١).

فالله سبحانه وتعالى واحد في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ مزيد بيان لقول المخالفين في تفسير الربوبية والإلهية والأسماء والصفات.

❁ ❁ ❁

وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ، وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ.

الشَّرْح

فهذه الجمل الثلاث تفصيل لما يعتقده في توحيد الله ﷯، وسبق أن بيَّنا أن التوحيد منقسم إلى أقسام ثلاثة: توحيد الربوبية، وتوحيد الإلهية، وتوحيد الأسماء والصفات، فذكر هذه الأقسام الثلاثة في **قوله:** ﴿**وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ، وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ**﴾.

فقوله: ﴿**وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ**﴾ راجع إلى توحيد الأسماء والصفات والأفعال.

وقوله: ﴿**وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ**﴾ مثبت لتوحيد الربوبية.

وقوله: ﴿**وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ**﴾ مثبت لتوحيد العبادة والإلهية.

وَقدَّم ﵀ ما يدل على توحيد الأسماء والصفات بعد ذكر توحيد الإلهية في **قوله:** ﴿**إِنَّ اللهَ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ**﴾؛ لأن النزاع مع أهل الشرك كائن في توحيد الإلهية وفي توحيد الأسماء والصفات، وهو حقيقة النزاع بين الرسل وأقوامهم، ثم **قال:** ﴿**وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ**﴾؛ لأن هذا هو حقيقة النزاع ما بين أهل السنة والجماعة وما بين مخالفيهم من المبتدعة على أصنافهم: مِن المجسمة، والمعطلة، والنفاة، وأشباه هؤلاء.

وأيضًا قرن بينهما؛ لأن البدع بريد الشرك، فإنَّ ترك تنزيه الله ﷯ عن مماثلة المخلوقين يؤدي إلى الشرك به ﷯؛ ولهذا قال من قال من السلف: «**الْمُمَثِّلُ يَعْبُدُ صَنَمًا، وَالْمُعَطِّلُ يَعْبُدُ عَدَمًا، وَالسُّنِّيُّ يَعْبُدُ إِلَهًا**

وَاحِدًا فَرْدًا صَمَدًا»[١]، فَثَمَّ اقتران بين التمثيل وبين الشرك؛ لأن الممثل اتخذ صورة جعلها على صفاتٍ معينةٍ فصارت صنمًا له، كما أن المشركين عبدوا الأصنام، واتخذوها آلهة.

وأما **قوله**: ﴿**وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ**﴾ فهو توحيد الربوبية ـ كما سيأتي بيان ذلك مفصَّلًا ـ.

إذًا: فترتيب المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ لهذه الجمل الأربع ترتيب مناسب، وهو متنقلٌ بفهم في أمور الاعتقاد وموقف أهل السنة والجماعة وأهل الإسلام من مخالفيهم.

والجملة الأولى: ﴿**وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ**﴾ الكلام عليها يكون في مسائل:

المسألة الأولى:

أن **قوله**: ﴿**وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ**﴾ مأخوذ من قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ومن قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، ومن قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، ومن قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٤]، وأشباه هذه الأدلة التي تدل على أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لا يماثله شيء من مخلوقاته.

المسألة الثانية:

أن **قوله**: ﴿**وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ**﴾ راجع لنفي المماثلة، وهذا هو الذي جاء في الكتاب والسنة، أن الله عَزَّ وَجَلَّ لا يماثل أحدًا أو شيئًا من خلقه، وكذلك المخلوق لا يكون مماثلًا لله عَزَّ وَجَلَّ.

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٦)، والصواعق المرسلة (١/١٤٨)، والجواب الصحيح (٤/٤٠٦)، وقطف الثمر للقنوجي (١/٤٧).

وإذا كان كذلك؛ فالمماثلة أو التمثيل أو المثلية تُعرّف بأنها المساواة في الكيف والوصف، والمساواة في الكيفية راجعة إلى أن يكون اتصافه بالصفة من جهة الكيفية مماثلًا لاتصاف المخلوق؛ كقولهم: يد الله كأيدينا، وسمعه كسمعنا، وأشباه ذلك. وأما المماثلة في الصفات فهي: أن يكون معنى الصفة بكماله التام في الخالق كما هو في المخلوق.

إذا تقرر ذلك؛ فإن اعتقاد المماثلة في الكيفية أو في الصفات ـ على النحو الذي ذكرت ـ تمثيل يكفر صاحبه؛ ولهذا كَفَّرَ أهل السنة النصارى، والمجسمة؛ لأن النصارى شبَّهوا المخلوق بالخالق، فشبهوا عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالله عَزَّ وَجَلَّ، وكذلك المجسمة شبهوا الله عَزَّ وَجَلَّ ومثلوه بخلقه.

المسألة الثالثة:

الفرق بين نفي التمثيل ونفي التشبيه: الذي جاء نفيه في الكتاب والسنة إنما هو نفي المماثلة، أما نفي المشابهة ـ مشابهة الله لخلقه ـ، فإنها لم تُنفَ في الكتاب والسنة؛ لأن المشابهة تحتمل أن تكون مشابهة تامة، وتحتمل أن تكون مشابهة ناقصة، فإذا كان المراد المشابهة التامة، فإنما هي التمثيل والمماثلة وذلك منفي؛ لقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فإذًا: لفظ المشابهة ينقسم إلى:

* أن يكون الشبيه موافقًا للمثيل والمِثْل.
* أو يكون غير موافق للمثيل والمِثْل.

أي: قد يشترك معنى الشبيه والمثيل، ويكون المعنى واحدًا إذا أريد بالمشابهة المشابهة التامة في الكيفية، وفي تمام معنى الصفة، وأما إذا كان المراد المشابهة الناقصة ـ وهي: الاشتراك في أصل معنى الاتصاف ـ؛ فإن هذا ليس هو التمثيل المنفي، ولا يكون ثَمَّ مشابهة؛ بمعنى: أن يكون ثَمَّ اشتراك في أصل المعنى.

وإذا كان كذلك؛ فإن لفظ الشبيه والمثيل بينهما فرق، ولفظ المشابهة لفظ مجمل لا يُنفَى ولا يُثبَت، وأهل السنة والجماعة إذا قالوا: إن الله ﷻ لا يماثله شيء، ولا يشابهه شيء يعنون بالمشابهة المماثلة.

أما المشابهة التي هي الاشتراك في المعنى، فنعلم قطعًا أن الله ﷻ لم ينفها؛ لأنه سبحانه وتعالى سمَّى نفسه بالملك ﴿مَٰلِكِ[1] يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]، الملك الحق، وسمَّى بعض خلقه بالملك ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ﴾ [يوسف: ٥٤]، وأشباه ذلك من الآيات، وسمى نفسه بالعزيز، وسمى بعض خلقه بالعزيز، وكذلك جعل نفسه سبحانه وتعالى سميعًا، وأخبرنا بصفة السمع له، والبصر، والقوة، والقدرة، والكلام، والاستواء، والرحمة، والغضب، والرضى، وأشباه ذلك، وأثبت هذه الأشياء للمخلوق فيما يناسبه منها، فدل على أن الاشتراك في اللفظ وفي بعض المعنى ليس هو التمثيل الممتنع؛ لأن كلام الله ﷻ حق، وبعضه يفسِّر بعضًا، فنفى المماثلة في الآية: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وأثبت اشتراكًا في الصفة، وإذا قلت: اشتراكًا، ليس معنى ذلك أنها من الأسماء المشتركة في الصفات، لكن أثبت اشتراكًا في الوصف، أي: شركة فيه، فالإنسان له مُلك، والله ﷻ له الملك، والإنسان له سمع، والله ﷻ له سمع، والإنسان له بصر، والله ﷻ له بصر، وهذا الإثبات فيه قدر من المشابهة، لكنها مُشَابَهَةٌ في أصل المعنى، وليست مشابهة في تمام المعنى، ولا في الكيفية، فتحصل من ذلك أن المشابهة ثلاثة أقسام:

---

(١) قرأ عاصم، والكسائي، ويعقوب (مَالِكِ)، وقرأ الآخرون: (مَلِكِ).
انظر: تفسير البغوي (١/ ٥٣)، وإتحاف فضلاء البشر للدمياطي (ص١٢٢).

الأول: مشابهة في الكيفية، وهذا ممتنع.

الثاني: مشابهة في تمام الاتصاف، ودلالة الألفاظ على المعنى بكمالها، وهذا ممتنع ـ أيضًا ـ.

الثالث: مشابهة في أصل معنى الصفة وهو مطلق المعنى، وهذا ليس بمنفي.

ولهذا لفظ التمثيل، ونفي التمثيل والمثلية صار شرعيًّا؛ لأنه واضح ودلالته غير مجملة، وأما لفظ المشابهة؛ فإن دلالته مجملة ولم يأتِ نفيه، ونحن نقول: إن الله ﷻ لا يماثله شيء، ولا يشابهه شيء ﷻ. ونعني بقولنا: ﴿**لا يشابهه شيء**﴾ معنى المماثلة في الكيفية، أو المماثلة في تمام الاتصاف بالصفة، وتمام دلالة اللفظ على كمال معناه.

المسألة الرابعة: على **قوله**: ﴿**وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ**﴾:

أن إثبات الصفات لله ﷻ قاعدته مأخوذة من قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فنفى ﷻ وأثبت، وعند أهل السنة والجماعة أن النفي يكون مجملًا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾ أي: ﴿**لا شَيْءَ مِثْلُهُ**﴾، وأن الإثبات يكون مفصَّلًا ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

وهذا بخلاف طريقة أهل البدع؛ فإنهم يجعلون الإثبات مجملًا والنفي مفصلًا، فيقولون في صفة الله ﷻ: إن الله ليس بجسم، ولا بشبح، ولا بصورة، ولا بذي أعضاء، ولا بذي جوارح، ولا فوق، ولا تحت، ولا عن يمين، ولا عن شمال، ولا قدام، ولا خلف، وليس بذي دم، ولا هو خارج عن العالم، ولا هو داخل فيه... إلى آخر تصنيفهم للمنفيات، وإذا أتى الإثبات جعلوه مجملً؛ فصار نفيهم وإثباتهم على خلاف ما دلَّت عليه الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

فطريقة أهل السنة: أن النفي يكون مجملًا والإثبات مفصَّلًا على قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، والنفي المجمل فيه مدح والإثبات المفصل فيه مدح، وهما ـ النفي المجمل والإثبات المفصل ـ من فروع معنى استحقاق الله ﷻ للحمد، والله ﷻ أثبت أنه محمود، ومسبَّح في سماواته وأرضه؛ كما قال ﷻ: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، وقال الله ﷻ: ﴿وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ١٨]، وقال ﷻ: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم: ١٧]، وقال سبحانه: ﴿يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ﴾ [الحشر: ٢٤]، ونحو ذلك.

والجمع بين التسبيح والحمد هو جمع بين النفي والإثبات؛ لأن التسبيح نفي النقائص عن الله ﷻ؛ فجاء مجملًا، والحمد إثبات الكمالات لله ﷻ؛ فجاء مفصلًا، وإثبات الكمالات من فروع حمده ﷻ، ولهذا صار محمودًا ﷻ على كل أسمائه وصفاته، وعلى جميع ما يستحقه ﷻ، وعلى أفعاله ﷻ.

وتنزيهه ﷻ بالتسبيح، يعني: نفي أن يكون ثَمَّ مماثل له ﷻ، فمعنى «**سُبْحَانَ اللَّه**»: تنزيهًا لله ﷻ عن أن يماثله شيء، أو عن النقائص جميعًا، (والحمد): إثبات الكمالات بالتفصيل.

فإذًا: مَن نفى مجملًا وأثبت مفصلًا فقد وافق مقتضى التسبيح والحمد الذي قامت عليه السماوات والأرض، ومَن نفى مفصلًا وأثبت مجملًا فقد نافى طريقة الحمد والتسبيح التي قامت عليه السماوات والأرض؛ ولهذا صارت طريقة أهل القرآن أن يكون النفي مجملًا والإثبات مفصلًا، وطريقة أهل البدع بعكس ذلك.

المسألة الخامسة:

في معنى الكاف في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾ الذي هو

دليل قوله: ﴿ولا شَيْءَ مِثْلُهُ﴾، فالكاف هنا على أي شيء تدل؟ اختلف فيها المفسرون على أقوال[١]:

الأول: أن الكاف هنا بمعنى المثل؛ هي حرف لكنها اسم بمعنى «**مثل**»، فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ أي: ليس مِثْلَ مثلِه شيء، وهذا يقتضي المبالغة في نفي المثيل، فنفى أن يوجد المثل، فنفيه من باب أولى.

ومجيء الكاف بمعنى الاسم هذا موجود في القرآن وفي لغة العرب:

فأما مجيئه في القرآن؛ فكقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤]، فقوله: ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ عطف الاسم على الكاف التي هي في قوله: ﴿كَٱلْحِجَارَةِ﴾ فهي كالحجارة أو أشد، ومعلوم أن الاسم إنما يعطف على الاسم، فقوله: ﴿كَٱلْحِجَارَةِ﴾ أي: هي مثل الحجارة أو أشد قسوة من الحجارة.

ومجيئه في اللغة ظاهر ومحفوظ؛ كقول الشاعر[٢]:

لَوْ كَانَ فِي قَلْبِي كَقَدْرِ قُلَامَةٍ ... حُبًّا لِغَيْرِكِ أَتَتكِ رَسَائِلِي

فجعل شبه الجملة الجار والمجرور «**فِي قَلْبِي**» مقدَّمًا، وجعل الاسم «**كَقَدْرِ**»؛ لكون الكاف بمعنى «**مثل**»، أي: لو كان في قلبي مثل قدر قلامة، وهذا التوجيه الأول لطائفة من المفسرين في أن الكاف هنا بمعنى المثل على ما ذكرنا، وهو توجيه وجيهٌ وظاهرٌ في اللغة، ومستقيم المعنى - أيضًا - في الآية.

الثاني: أن الكاف في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ هذه صلة، وهي تسمى عند النحويين زائدة، وزيادتها ليست زيادة في اللفظ، وإنما

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (٢/ ١٤٢)، وإعراب القرآن للنحاس (٤/ ٧٣)، وزاد المسير لابن الجوزي (٧/ ٢٧٦)، والبرهان في علوم القرآن للزركشي (٢/ ٢٧٥)، وفتح القدير (٤/ ٥٢٨)، ولسان العرب (٩/ ٣١١).

(٢) من شعر جميل بثينة. انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر(٥٠/ ١٠١، ١٠٢).

هي زيادة لها؛ ليكون المعنى زائدًا، وليست زائدة بمعنى أن وجودها وعدم وجودها سواء، حاشا وكلا أن يكون في القرآن شيء من ذلك، وإنما تُزاد؛ ليكون مبالغة في الدلالة على المعنى؛ ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ تكون الكاف هذه صلة، وهي التي يسميها بعضهم الزائدة، وهي تفيد تكرير الجملة، كما حرره ابن جني النحوي المعروف في كتابه: «**الخصائص**»؛ حيث قال: «**إِنَّ الصِّلَةَ وَالزِّيَادَةَ تَكُونُ فِي الْجُمَلِ لِتَأْكِيدِهَا، فَتَكُونُ فِي مَقَامِ تَكْرِيرِهَا مَرَّتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ**»(١).

فيكون معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وهذا تفهمه العرب في كلامها، وتأتي الزيادة بالصلة في مواضع كثيرة من القرآن؛ كقول الله ﷻ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩] يعني: فبرحمة من الله لنت لهم، فبرحمة من الله لنت لهم، أي: ليس من جهتك، وإنما هي رحمة من الله ﷻ؛ وكقوله ﷻ: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ﴾ [المائدة: ١٣]، أي: فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، فبنقضهم ميثاقهم لعناهم.

وكقوله ﷻ: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [القيامة: ١]؛ في أحد وجهي التفسير.

إذا تقرر ذلك؛ فإن الوجه الأَوْلَى من هذين التفسيرين هو الثاني من كون الكاف صلة زائدة في مقام تكرير الجملة، أي: أن النفي أُكِّد، فتكون أبلغ من أن ينفى مثل المثل؛ لأنه قد يُشكل في نفي مثل المثل أن

---

(١) انظر: «الخصائص»، «باب في زيادة الحروف وحذفها» (ص٦٣ ـ ٧٢)، وختم هذا الباب بقوله: «وأما زيادتها فلإرادة التوكيد بها؛ وذلك لأنه قد سبق أن الغرض في استعمالها إنما هو الإيجاز والاختصار، والاكتفاء من الأفعال وفاعليها، فإذا زِيد ما هذا سبيله؛ فهو تناهٍ في التوكيد به»اهـ.

يكون نفي المثلية الأُولى ليس مستقيمًا دائمًا، أو ليس مفهومًا دائمًا، أما الوجه الثاني: فإنه واضح من جهة العربية، وواضح من جهة العقيدة، وواضح من جهة دلالته على تأكيد النفي الذي جاء في الآية، هذا خلاصة الكلام على **قوله:** ﴿**وَلا شَيْءَ مِثْلُهُ**﴾.

ثم **قال** رَحِمَهُ اللَّهُ: ﴿**وَلا شَيْءَ يُعْجِزُهُ**﴾، أي: أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لا شيء مما يصح أن يطلق عليه أنه شيء يعجزه عَزَّ وَجَلَّ، ويُكْرِثُهُ، ويُثْقِلُهُ، ولا يكون قادرًا عليه، بل هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الموصوف بكمال القدرة، وكمال العلم، وكمال القوة؛ ولذلك ﴿**وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ**﴾ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

فقوله: ﴿**وَلا شَيْءَ يُعْجِزُهُ**﴾ فيه تقرير لتوحيد الربوبية ـ كما سبق بيانه ـ؛ لأن نفي العجز لأجل كمال القوة والقدرة والغِنَى، وهذا راجع إلى أفراد توحيد الربوبية.

وفي الكلام على **قوله:** ﴿**وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ**﴾ مسائل:

المسألة الأولى:

أن هذا منتزع من قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، فنفى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أن يكون ثَمَّ شيء يعجزه في السماوات وكذلك في الأرض، وعلَّلَ ذلك بكونه عليمًا قديرًا، ونفي العجز في الآية جاء معللًا بكمال علمه وقدرته؛ وذلك لأن العجز في الجملة:

* إما أن يرجع إلى عدم العلم؛ فلعدم علمه بالأمر عجز عنه.

* وإما أن يرجع إلى عدم القدرة؛ فعَلِمَ ولكن لا يقدر على إنفاذ ما عَلِمَ أو ما يريد.

* وإما أن يرجع إليهما معًا.

ولذلك لما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ علله بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾، ومن المتقرر

في علم الأصول ـ في مسالك العلة من أبواب القياس ـ: أن التعليل في القرآن، والسنة يُستفاد من جهات[١]؛ ومنها: مجيء إنَّ بعد الخبر، أو بعد الأمر والنهي، وهنا لما أخبر الله ﷻ عن نفسه بعدم العجز، وعلل ذلك بكونه ﷻ عليمًا قديرًا؛ علمنا أن سبب عدم العجز هو كمال علمه ﷻ، وكمال قدرته.

المسألة الثانية:

أن هذه الجملة نأخذ منها قاعدة قَعَّدها أئمة أهل السنة والجماعة، وهي: «**أَنَّ النَّفْيَ إِذَا كَانَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَإِنَّهُ لَا يُرَادُ بِهِ حَقِيقَةُ النَّفْيِ، وَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ كَمَالُ ضِدِّهِ**»، أي: أن كل نفي أضيف لله ﷻ نَفَى عنه ﷻ ما لا يليق بجلاله في القرآن أو في السنة، فإن المقصود منه إثبات كمال الضد؛ لأن النفي المحض ليس بكمال، فقد يُنفى عن الشيء الاتصاف بالصفة لأنه ليس بأهل لها، فيقال: فلان ليس بعالم؛ لأنه ليس أهلًا لأن يتصف بذلك، ويقال: فلان ليس بظالم؛ لأنه ليس بقادر أصلًا؛ كما قال الشاعر[٢] في وصف قوم يذمهم:

قُـبَـيِّـلَـةٌ لا يَـغْـدِرُونَ بِـذِمَّـةٍ وَلَا يَظْـلِـمُـونَ الـنَّـاسَ حَـبَّـةَ خَـرْدَلِ

---

(١) انظر: إعلام الموقعين (١/ ١٩٧)؛ حيث ذكر ابن القيم ؒ أنواع التعليل في الكتاب العزيز بقوله: «وقد جاء التعليل في الكتاب العزيز بالباء تارة، وباللام تارة، وبأن تارة، وبمجموعهما تارة، وبكي تارة، ومن أجل تارة، وترتيب الجزاء على الشرط تارة، وبالفاء المؤذنة بالسببية تارة، وترتيب الحكم على الوصف المقتضي له تارة، وبلما تارة، وبأن المشددة تارة، وبلعل تارة، وبالمفعول له تارة».

(٢) الشاعر هو قيس بن عمرو بن مالك الحارثي، المعروف بالنجاشي، وفد على عمر بن الخطاب، وهذا البيت من شعر له يهجو فيه بني العجلان. انظر: تاريخ مدينة دمشق (٤٩/ ٤٧٣ ـ ٤٧٥)، والإصابة في تمييز الصحابة (٦/ ٤٩٣)، وشرح كتاب الأمثال (ص١٦٧، ٣١٠).

لأنهم لا يستطيعون أصلًا أن يظلموا أو أن يعتدوا لعجزهم عن ذلك؛ لأن العرب كانت تفتخر بأن مَن لم يظلم يُظلم؛ كقول الشاعر[(١)]:

وَمَنْ لا يَذُدْ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يُهَدَّمْ وَمَنْ لَا يَظلِمِ النَّاسَ يُظْلَمِ

فتقرر أن النفي المحض ليس بكمال؛ ولذلك نقرر قاعدة: (**أَنَّ النَّفْيَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ إِنَّمَا هُوَ لِإِثْبَاتِ كَمَالِ الضِّدِ**)، وأخذنا ذلك من قوله ﷻ في هذه الآية: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، فصار نفي العجز عنه ﷻ فيه إثبات كمال علمه وقدرته، وهذا يؤخذ مطردًا، في مثل قوله ﷻ: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله ﷻ: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ لكمال حياته وكمال قيوميته ﷻ. ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ فيه إثبات لكمال قدرته ﷻ، وكمال قوته، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]؛ لكمال عدله ﷻ، وقوله ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]؛ وذلك لكمال اتصافه بصفاته ﷻ، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣]؛ لكمال استغنائه ﷻ.

ففي كل نفي جاء في الكتاب والسنة نأخذ إثبات الصفة التي هي بضد ذلك النفي؛ ولهذا تُثبَتُ بعض الصفات وتُثبَت بعض الأسماء عند طائفة من أهل العلم بألفاظٍ لم ترد صراحة، وإنما أخذوها من النفي الذي جاء في الكتاب والسنة.

المسألة الثالثة:

أن **قوله:** ﴿وَلا شَيْءَ يُعْجِزُهُ﴾ من أفراد توحيد الربوبية، والتمثيل

---

(١) البيت من شعر زهير بن أبي سلمى المزني، الشاعر الجاهلي المشهور، والد الصحابي الجليل كعب بن زهير رضي الله عنه. انظر: غريب الحديث للخطابي (٢/ ١٤٧)، والتمهيد لابن عبد البر (٢٠/ ٢٥٧)، وخزانة الأدب وغاية الأرب (١/ ٤٢٢)، والحماسة المغربية (٢/ ١٢١٦)، وجمهرة أشعار العرب (ص٩٤).

عن العام ببعض أفراده في التوحيد صحيح؛ لأن دلالة الخاص على العام مؤكدة واضحة، فلا يمكن أن تخرج دلالة الخاص عن الأمر الكلي العام؛ ولهذا يجيء الإثبات مفصلًا ـ كما سبق بيانه ـ؛ لأجل أن الإثبات العام لله عز وجل في جميع الصفات حق، فيثبت في كل موضع بحسبه، فمَن مثّل في موضع ببعض أفراد الربوبية، فإن تمثيله لذلك حق وإن لم يمثِّل بجميع أفراد الربوبية.

بخلاف الأسماء والصفات؛ فإن الأسماء والصفات يُمثل عليها بأنواعها، فأهل السنة إذا ذكروا الأسماء والصفات تمثيلًا في هذا المقام فإنهم يذكرون تلك الأسماء والصفات والأفعال التي تدل على أنواع الصفات، فيذكرون مثالًا للصفات الذاتية، ومثالًا للصفات الاختيارية، ومثالًا للصفات الفعلية؛ حتى يكون ذلك عامًّا، ولا يشترك أهل السنة مع أهل البدع في التعبير، فإذا أتى ـ مثلًا ـ في إثبات الصفات لا يقولون: إننا نثبت صفات الرب عز وجل ـ كالحياة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام ـ ويسكتون؛ لأن هذه السبع هي التي أثبتها الكُلَّابية[١] والأشاعرة وطائفة، ولا يقولون: نثبت الحياة، والكلام لله، والسمع، والبصر، ويسكتون، لكن يذكرون هذا وهذا، فإذا ذكروا هذه السبع يقولون ـ أيضًا ـ معها: فهو سبحانه وتعالى سميع بصير، أو موصوف بالسمع، والبصر، والقدرة، والكلام، والإرادة، والحياة، والاستواء،

---

(١) هم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب البصري، رأس المتكلمين، قال بنفي الصفات الاختيارية لله تعالى، وابتدع بدعة القول بالكلام النفسي، وأن القرآن خُلق ليدل على ذلك المعنى، وإنما هو حكاية عن كلام الله تعالى، وأن الله تعالى لا يرضى في وقت دون وقت، ولا يغضب في وقت دون وقت. وهو الذي تأثر بمذهبه الأشعري ومَن تابعه، توفي سنة ٢٤٢هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٤)، والفتاوى (١٢/ ١٢٠).

والنزول، والرحمة، والغضب، والرضى، والوجه، واليدين، إلى آخره، فيجمعون في ذكر الصفات ما جرى عليه الاتفاق، وما لم يجر عليه الاتفاق - أي بينهم وبين أهل البدع -؛ تمييزًا لقول أهل السنة عن غيرهم، وأما في الربوبية لأجل أنه لم يجر فيها الخلاف، فإنه يسوغ أن يمثل لها ببعض أفرادها.

المسألة الرابعة:

على **قوله**: ﴿**وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ**﴾ أن العجز هنا كما في الآية جاء نفيه متعلقًا بالأشياء، ودلالة الآية على النفي أبلغ وأعظم في قول المصنف: ﴿**وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ**﴾؛ لأنه جاء في الآية زيادة ﴿**مِن**﴾ التي تنقل العموم من ظهوره إلى النصية فيه؛ قال ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٤٤]، فقول: ﴿مِن شَىْءٍ﴾ لو قال: «**ليعجزه شيء**» لصح النفي وصار ظاهرًا في العموم، وأما لما قال: ﴿مِن شَىْءٍ﴾ جاءت زيادة ﴿**مِن**﴾ هذه تنقل العموم المستفاد من مجيء النكرة في سياق النفي من ظهوره إلى النصية فيه، ومعنى الظهور في العمومِ أنه قد يتخلف بعض الأفراد على سبيل النُّدْرَة، وأما النصية في العموم فإنه لا يتخلف عن العموم شيء، فلما نفى بمجيء النكرة في سياق النفي جاء بزيادة ﴿**مِن**﴾ التي دَلَّت على انتقال هذه النكرة المنفية من ظهورها في العموم إلى كونها نصًّا صريحًا في العموم.

إذا تقرر هذا؛ فالمنفي عن أن يعجزه ﷻ هو: الأشياء، والأشياء جمع شيء، والشيء الذي جاء في الآية: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ﴾، وفي قوله هنا: ﴿**وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ**﴾ وكذلك في قوله الذي قبله: ﴿**وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ**﴾، تعريف ﴿**شَيْء**﴾ عندنا أنه: ما يصح أن يُعلم أو يؤول إلى العلم، سواء كان من الأعيان والذوات أو كان من الصفات والأحوال، فكلمة ﴿**شَيْء**﴾ في النصوص تُفسّر عند

المحققين من أهل السنة بأنها ما يصح أن يُعلم أو يؤول إلى العلم.

قولنا: يصح أن يُعلم: مما هو موجود أمامك، أو يؤول إلى العلم؛ لعدم وجوده ذاتًا، ولكنه موجود في القدر؛ كقول الله ﷻ: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا﴾ [الإنسان: ١]، فقد كان شيئًا، ولكن لا يذكره الناس؛ لأنهم لم يروه، ولكنه شيء يُعلم في حق الله ﷻ، وسيؤول إلى العلم في حق المخلوق والذِّكْرِ.

ولهذا في **قوله**: ﴿**وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ**﴾، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعۡجِزَهُۥ مِن شَيۡءٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ راجع هنا إلى ما هو موجود، وإلى ما ليس بموجود من الذوات والصفات والأحوال؛ لأنها إما أن تكون معلومة أو تكون آيلة إلى العلم.

قال بعدها رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ﴿**وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ**﴾، وهذا القول منتزع من قوله ﷻ: ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]، التي جاءت بها الرسل جميعًا؛ جاء بها نوح، وهود، وصالح، وجاءت بها الأنبياء والرسل جميعًا ـ عليهم الصلاة والسلام ـ، وهذا في المعنى كقول الله ﷻ: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ إِنَّنِي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ﴾ [هود: ١، ٢]، وكقوله ﷻ: ﴿أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [النحل: ٣٦]، وكقوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

وفي قول المصنف: ﴿**وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ**﴾ مسائل:

المسألة الأولى:

أن هذه الكلمة مطابقة لكلمة التوحيد ﴿**لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**﴾، وكلمة التوحيد معناها: لا إله غيره، والإله في كلمة التوحيد وفي قول المصنف: ﴿**وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ**﴾ دخل عليه النفي؛ فالمنفي جنس الآلهة التي تستحق العبادة، والله ﷻ ليس داخلًا في هذا النفي ـ كما سيأتي بيانه في

إعراب كلمة التوحيد ـ وكلمة ﴿إِلَّا اللهُ﴾ موافقة لـ ﴿غَيْرُهُ﴾؛ لأن الغيرية ربما كانت غيرية في الذوات؛ كقولك: ما دخل رجل غير زيد. فهنا ذات الرجال غير ذات زيد، أو غيرية في الصفات؛ كقولهم: جاءكم بوجه غير الذي ذهب به. الوجه من حيث هو واحد، لكن من حيث الصفة اختلف؛ فالغيرية قد ترجع إلى غيرية الذات، وقد ترجع إلى غيرية الصفات.

وفي النفي ﴿لَا إِلَهَ﴾ هنا الإله المنفي هو جنس الآلهة التي تستحق العبادة، و﴿إِلَّا اللهُ﴾ ليس هذا مخرجًا من الآلهة؛ لأنه لم يدخل أصلًا فيها حتى يخرج منها؛ لأن النفي راجع إلى الآلهة الباطلة.

المسألة الثانية:

أن **قوله:** ﴿لَا إِلَهَ غَيْرُهُ﴾ مشتمل على كلمة إله، وكلمة إله اختلف الناس في تفسيرها:

التفسير الأول: أن الإله هو الرب، وهو القادر على الاختراع، أو هو المستغني عمَّا سواه المفتقِر إليه كلُّ مَن عداه[(١)]، وهو قول الأشاعرة في كلامهم المعروف، حتى قال السنوسي في «**أم البراهين**»[(٢)] المشهورة من عقائدهم: «**فَمَعْنَى لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ: لَا مُسْتَغْنِيًا عَمَّا سِوَاهُ وَلَا مُفْتَقِرًا إِلَيهِ كُلُّ مَا عَدَاه إِلَّا اللهُ**»[(٣)]، وقد اشتمل هذا التفسير على الافتراق العظيم في فهم معنى كلمة التوحيد ـ توحيد العبادة ـ وفي فهم الصفات، وفي تحديد أول واجب على العباد.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ١٠١)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٦)، والملل والنحل (١/ ١٠٠)، والدرر السنية (١/ ٣٢٠).

(٢) أم البراهين لمحمد بن يوسف بن الحسين السنوسي المتوفى سنة خمس وتسعين وثمانمائة. انظر: كشف الظنون (١/ ١٧٠).

(٣) انظر: السنوسية مع شرحها أم البراهين (ص٦٣).

التفسير الثاني: هو أن الإله: إله فِعَال بمعنى مفعول، أي: مألوه، سُمِّي إلهًا؛ لأنه مألوه، والمألوه مفعول من المصدر وهو الإلهة، وهي مصدر أله يأله إلهة وألوهة إذا عبد مع الحب والذل والرضى(١)، فإذًا: صارت كلمة الإله معناها: المعبود، والإلهة والإلهية هي العبودية إذا كانت مع المحبة والرضى، فصار معنى الإله: هو الذي يُعبد مع المحبة والرضى والذل، وهذا التفسير هو الذي تقتضيه اللغة؛ وذلك لأن كلمة إله هذه لها اشتقاقها الراجع إلى المصدر، أو الراجع إلى إلهة الذي جاء في قراءة ابن عباس رضي الله عنهما المشهورة(٢) في سورة الأعراف: ﴿وَيَذَرَكَ وَإِلَٰهَتَكَ﴾ [١٢٧]، يعني: ويذرك وعبادتك.

وأما مجيئها في اللغة فهو كقول رؤبة في رجزه المعروف(٣):

لِلَّهِ دَرُّ الْغَانِيَاتِ الْمُدَّهِ ... سَبَّحْنَ وَاسْتَرْجَعْنَ مِنْ تَأَلُّهِي

يعني: من عبادتي؛ فالتأله أَلِهَ يَأْلَهُ إِلهةً، والألوهية هذا كله راجع إلى معنى التعبد والعبادة، فإذًا: هذه المادة مادة العبادة وليست مادة السيادة والتصرف في الأمر، وهذا هو المعروف عند العرب، والعرب لا تَعرف منها إلا أنه عبد، حتى إن بعضهم قال: الهمزة في «**أله**» أصلها واو، وهي مِنْ ﴿**وَلَهَ**﴾؛ لأنه عبد متولهًا متيمًا من الوله، الذي هو شدة المحبة؛ فلذلك دورانها لغة وشرعًا يدل على بطلان قول أهل الفِرَق جميعًا ومن نحا نحوهم من المفسرين ممَّن فسَّر الألوهية بالربوبية.

---

(١) انظر: لسان العرب (١٣/ ٤٦٧)، ومختار الصحاح (ص٩)، والمصباح المنير (ص١٩).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١/ ٥٤)، وتفسير ابن أبي حاتم (٥/ ١٥٣٨)، وسنن سعيد بن منصور (٥/ ١٥١)، وتفسير البغوي (٢/ ١٨٩)، ولسان العرب (١/ ١٩٠).

(٣) هو رؤبة بن العجاج، انظر: تفسير الطبري (١/ ٥٤)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٠)، والدرر السنية (٢/ ٢٩٧).

فالإله هو: المعبود، ولا يصح أن يفسر الإله بمعنى الرب مطلقًا؛ لأن الخصومة وقعت بين الأنبياء والمرسلين وأقوامهم في العبودية لا في الربوبية، فالمشركون أثبتوا آلهةً وعبدوها؛ كما قال ﷻ: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُواْ لَهُمْ عِزًّا ﴿٨١﴾ كَلَّاۚ سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ [مريم: ٨١، ٨٢]، وكقوله ﷻ: ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥]، أي: أَجَعَلَ المعبودات معبودًا واحدًا؛ وهذا يدل على أن النفي في **قوله**: ﴿**وَلا إِلَهَ غَيْرُهُ**﴾ راجع إلى نفي العبادة، وهذا القول الثاني هو قول أهل السنة وأهل اللغة وأهل العلم من غير أهل البدع جميعًا، وهو المنعقد عليه الإجماع قبل خروج أهل البدع في تفسير معنى الإله، وهذا هو معنى كلمة التوحيد: ﴿**لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**﴾ أي: لا معبود بحق إلا الله ﷻ.

المسألة الثالثة:

راجعة إلى معنى كلمة التوحيد: فلا إله إلا الله معناها: لا معبود حقٌّ إلا الله ﷻ، وخبر (لا) النافية للجنس محذوف ﴿**لا إله**﴾ ثم قال: ﴿**إلا الله**﴾، وحذف الخبر شائع كثير في لغة العرب؛ كقول النبي ﷺ: «**لَا عَدْوَى، وَلَا طِيَرَةَ، وَلَا هَامَةَ، وَلَا صَفَرَ**»[1]، فالخبر كله محذوف.

وخبر (لا) النافية للجنس يحذف كثيرًا وبشيوعٍ إذا كان معلومًا لدى السامع، كما قال ابن مالك في الألفية[2]:

وَشَاعَ فِي ذَا البَابِ إِسْقَاطُ الْخَبَرْ إِذَا الـمُـرَادُ مَـعْ سُـقُـوطِـهِ ظَـهَـرْ

فإذا ظهر المراد مع السقوط جاز الإسقاط.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٠٧)، ومسلم (٢٢٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) انظر: ألفية ابن مالك مع شرح ابن عقيل (١/ ٣٧٧).

وسبب إسقاط كلمة (حق) في (لا إله حق إلا الله) أن المشركين لم ينازعوا في وجود إله مع الله ﷻ، وإنما نازعوا في أحقية الله ﷻ بالعبادة دون غيره وأن غيره لا يستحق العبادة، فلما كان النزاع في الثاني دون الأول، أي: لما كان في الاستحقاق دون الوجود، جاء هذا النفي بحذف الخبر؛ لأن المراد مع سقوطه ظاهر وهو نفي الأحقية، وصار الخبر تقديره: ﴿حق﴾؛ كما قال ﷻ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحج: ٦٢]، وفي الآية الأخرى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [لقمان: ٣٠]، فلما قال سبحانه وتعالى ذلك قَرَن بين أحقيته سبحانه وتعالى للعبادة وبطلان عبادة ما سواه، ودَلَّ على أن المراد بكلمة التوحيد هو: نفي استحقاق العبادة لأحدٍ غير الله ﷻ.

فإذًا: صار تقدير الخبر بكلمة ﴿حق﴾ صوابًا من جهتين:

الجهة الأولى: أن النزاع بين المشركين وبين الرسل كان لاستحقاق العبادة لهذه الآلهة ولم يكن لوجود الآلهة.

الجهة الثانية: أن الآيات دلت على بطلان عبادة غير الله، وعلى أحقية الله ﷻ للعبادة دون ما سواه.

إذا تقرر ذلك؛ فإن الخبر مقدر بكلمة ﴿حق﴾[1]، ولا نافية للجنس، فنفت جنس استحقاق الآلهة للعبادة، نفت جنس المعبودات الحقة، فلا يوجد على الأرض ولا في السماء معبود عبده المشركون حق، ولكن المعبود الحق هو الله ﷻ وحده، وهو الذي عبده أهل التوحيد.

وتقدير الخبر بكلمة ﴿حق﴾ هو المتعين، خلافًا لما عليه أهل

(١) انظر: الدرر السنية (٢/ ٢٥٧).

الكلام المذموم؛ حيث قدَّروا الخبر بكلمة ﴿موجود﴾[1]، أو بشبه الجملة ﴿في الوجود﴾، فقالوا: لا إله في الوجود، أو لا إله موجود.

وهذا فهم ليس مِن جهة الغلط النحوي، ولكن من جهة عدم فهمهم لمعنى الإله؛ لأنهم فهموا من معنى الإله الرب، فنفوا وجود رب مع الله ﷻ، وجعلوا آية الأنبياء دليلًا على ذلك، وهي قوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله ﷻ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، ففسروا الإله في آية الأنبياء وآية الإسراء بالرب، ولكن هي في الآلهة كما هو ظاهر اللفظ فيهما.

إذا تقرر ذلك؛ فنقول: إن عبادة غير الله ﷻ إنما هي بالبغي والظلم والعدوان والتعدي لا بالأحقية.

المسألة الرابعة:

في إعراب كلمة التوحيد[2] ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾: ﴿لا﴾ نافية للجنس، و﴿إله﴾ هو اسمها مبني على الفتح، ولا النافية للجنس مع اسمها في محل رفع المبتدأ، و﴿حق﴾ هو الخبر المحذوف، والعامل فيه هو الابتداء، أو العامل فيه لا النافية للجنس على اختلاف بين النحْويين في العمل، و﴿إلا الله﴾، ﴿إلا﴾ أداة استثناء، و﴿الله﴾ مرفوع، وهو بدل من الخبر لا من المبتدأ؛ لأنه لم يدخل في الآلهة حتى يُخرج منها؛ لأن المنفي هي الآلهة الباطلة، فلا يدخل فيها ـ كما يقوله مَن لم يفهم ـ حتى يكون بدلًا من اسم لا النافية للجنس، بل هو بدل من الخبر، وكون الخبر مرفوعًا والاسم هذا مرفوعًا يبيِّن ذلك؛

---

(١) انظر: الدرر السنية (٢/ ٢٦١).

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص١١١) وما بعدها، والدرر السنية (٢/ ٢٥٧).

لأن التابع مع المتبوع في الإعراب، والنفي والإثبات واحد.

وهنا فائدة، وهي: أن الخبر لما قُدِّر ﴿**بحق**﴾ صار المُثبت هو استحقاق الله ﷻ للعبادة، ومعلوم أن الإثبات بعد النفي أعظم دلالة في الإثبات من إثباتٍ مجردٍ بلا نفي؛ ولهذا صار قول: ﴿**لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**﴾، وقول: ﴿**لَا إِلَهَ غَيْرُ اللهِ**﴾ هذا أبلغ في الإثبات من قول: ﴿**اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾؛ لأن هذا قد ينفي التقسيم، ولكن لا ينفي استحقاق غيره للعبادة؛ ولهذا صار قوله ﷻ: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصافات: ٣٥]، جمعًا بين النفي والإثبات، وهذا يسمَّى الحصر والقصر؛ ففي الآية حصر وقصر، وبعض أهل العلم يعبِّر عنها بالاستثناء المفرغ، وهذا ليس بجيد، بل الصواب أن يقال: هذا حصر وقصر، فجاءت ﴿**لا**﴾ نافية، وجاءت ﴿**إلا**﴾ مثبتة؛ ليكون ثَمَّ حصر وقصر في استحقاق العبادة لله ﷻ دون غيره، وهذا عند علماء المعاني في البلاغة يفيد الحصر والقصر والتخصيص، أي: أنه فيه لا في غيره، وهذا أعظم دلالة فيما اشتمل عليه النفي والإثبات.

ومعنى كلمة التوحيد وتفصيل الكلام عليها يرجَع إليه في موضعه من كلام أئمة الدعوة ـ رحمهم الله تعالى ـ[1].

المسألة الخامسة: على **قوله**: ﴿**وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ**﴾:

أن هذه الكلمة فيها إثبات توحيد العبادة لله ﷻ، وتوحيد العبادة لله ﷻ لا يستقيم إلا بشيئين: نفي وإثبات، فالنفي وحده لا يكون به المرء موحِّدًا، والإثبات وحده لا يكون به المرء موحِّدًا، حتى يجمع

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد (ص٥٣ ـ ٥٩)، والدرر السنية (٣/٢٩٦ ـ ٢٩٨)، (٢/٢٤٤).

بين النفي والإثبات؛ نفي استحقاق العبادة لأحدٍ مِن الآلهة الباطلة، وإثبات استحقاق العبادة الحَقَّة لله ﷻ وحده دون ما سواه، وهذا هو معنى الإيمان بالله والكفر بالطاغوت، فلا يستقيم توحيد أحد حتى يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله، ومَن كان إيمانه صحيحًا كان كفره بالطاغوت صحيحًا، وثَمَّ ملازمة ما بين هذا وهذا، وإثبات توحيد الإلهية على هذا المعنى ـ الجامع بين النفي والإثبات ـ يتضمن إثبات توحيد الربوبية؛ لأن كلَّ موحد لله في الإلهية موحد لله ﷻ في الربوبية، وكذلك مستلزم لإثبات صفات الكمال لله ﷻ؛ لأنه لا يُعبد إلا من كان متصفًا بصفات الكمال.

وهذا خلاصة ما يشتمل عليه **قوله:** ﴿**وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ**﴾.

۞ ۞ ۞

قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ، دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ، لا يَفْنَى وَلَا يَبِيدُ، وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ، لَا تَبْلُغُهُ الأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الأَفْهَامُ، وَلَا يُشْبِهُ الأَنَامَ.

الشَّرْحُ

قوله: ﴿**قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ، دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ**﴾ أراد بذلك أن يبيِّن أن الله عَجَّلَ مُنَزَّهٌ عما خلق، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى خلق الزمان، والزمان لا يحويه، وكذلك خلق المكان، والمكان لا يحويه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فذكر هنا أن الله عَزَّوَجَلَّ سبق الزمان ﴿**بِلَا ابْتِدَاءٍ**﴾، وأيضًا سيدوم بعد انتهاء الزمان ﴿**بِلَا انْتِهَاءٍ**﴾. وهذا المعنى الذي أراده عبَّر عنه بتعبير المتكلمين في أبدية الزمان في الماضي وفي المستقبل، وهذا خروج منهم عما جاء في النص من التعبير عن أبدية الزمان من الجهتين؛ وذلك لأن الله عَزَّوَجَلَّ لا يوصف بأنه ابتدأ في زمان، ولا أنه ينتهي في زمان؛ لأن الزمان محدود مخلوق، والله عَزَّوَجَلَّ كان قبل خلقه، وسيبقى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بلا انتهاء.

هذا المعنى يُعبِّر عنه المتكلمون ويعبِّر عنه أهل العقائد المختلفة بأنواع من التعبير، منها هذا الذي ذكره الطحاوي، ومن المعلوم أن التعبير الذي جاء في الكتاب والسنة هو قول الحق عَزَّوَجَلَّ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ هذا في المعنى الذي أراده الطحاوي، وقد فسَّره النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في دعائه بقوله: «**أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ**»[1]، فليس قبل الرب عَزَّوَجَلَّ زمان، وليس بعده عَزَّوَجَلَّ زمان، كما أنه ليس قبله ولا بعده شيء من المخلوقات.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٧١٣) من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

وهذان الاسمان: **(الأول، والآخر)**[(١)] دلَّا على أنه ﷻ قديم ـ كما سبق ـ ﴿**بِلَا ابْتِدَاءٍ**﴾، وأنه دائم ﷻ ﴿**بِلَا انْتِهَاءٍ**﴾، وما جاء في وصف الله ﷻ في القرآن، وفي سنة المصطفى ﷺ هو الأكمل، بل هو الصحيح، وأما ما ذكر من الوصف فسيأتي تفصيل المسائل المتعلقة بهذه الجملة.

فإذًا: **قوله:** ﴿**قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ، دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ**﴾ من جهة المعنى ومن جهة الدليل عرفناها، والمتكلمون يعنون بكلمة ﴿**قديم**﴾ غير ما يُعنى بها في اللغة؛ فهم يعنون بالقديم: الذي تقدَّم على غيره، والغيرية هنا مطلقة بلا تقييد، فتشمل كل ما هو غير الله ﷻ، أي: من جميع المخلوقات، فيكون قولهم في وصف الله بأنه قديم، أو في أسماء الله بأنه ﷻ القديم، يعنون به: المتقدِّم على غيره مطلقًا، وهذا التقدُّم يشمل كل الأزمنة الماضية وزيادة.

ولذلك احترز المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ **بقوله:** ﴿**قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ**﴾؛ لأن كونه متقدمًا على غيره قد يكون من جهة التقسيم العقلي أن له ابتداءً ﷻ معروفًا، وهذا مما لم يأذن الله ﷻ لنا بعلمه، ولا تدركه أوهامنا، ولا عقولنا، ولا قلوبنا؛ فلذلك **قال:** ﴿**قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ**﴾، وهذا هو معنى اسم الله ﴿**الأول**﴾ الذي ليس قبله شيء.

فإذًا: تعبير المتكلمين عن الرب ﷻ عن اسمه ﴿**الأول**﴾ بكونه ﴿**قديم**﴾، أرادوا به غير المعنى اللغوي.

---

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ:

هُوَ أولٌ هُوَ آخِرٌ هُوَ ظَاهِرٌ ... هُوَ بَاطِنٌ هِي أَرْبعٌ بِوِزَانِ
مَا قَبلَهُ شَيءٌ كَذَا مَا بَعدَه ... شَيءٌ تَعَالَى اللهُ ذُو السُّلطَانِ
مَا فَوقَهُ شَيءٌ كَذَا مَا دُونَه ... شَيءٌ وَذَا تَفسِيرُ ذِي البُرْهَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٣).

وأما المعنى اللغوي: فإن القديم هو الذي صار متقدمًا على غيره[١]، وسيعقبه غيره، وقد سبقه غيره؛ كما قال ﷻ: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وكقوله ﷻ: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١] وأشباه ذلك، والقِدَم، أو التقدم، أو القَدَم في اشتقاق هذه المادة في اللغة راجعة إلى ما تقدم على غيره، هذا في اللغة. ومعلوم أن اللغة موضوعة للأشياء المحسوسة التي رآها العرب أو عرفوها؛ ولذلك دخل في اسم القديم المخلوقات، وإذا كان كذلك فإن القديم لا يوصف الله ﷻ به ـ كما سيأتي في المسائل ـ.

فكلمة: ﴿قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ﴾ لها معنًى عند المتكلمين غير المعنى في اللغة، ومعناها عندهم: المتقدم على غيره، وفي اللغة المعنى أخص: المتقدِّم أو ما كان متقدِّمًا على غيره وتَقَدَّمه غيرُه، وهذا يجوز في اللغة، وهم لم يريدوا هذا المعنى؛ ولذلك جعلوا القديم من أسماء الله، وجعلوا القِدَم صفة للحق ﷻ[٢].

فقوله: ﴿قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ﴾ راجع إلى ما سُمي بالأزلية؛ أزلية الرب ﷻ، **وقوله:** ﴿دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ﴾ راجع إلى أبديته ﷻ.

ولفظ أزلية هذا مركب أو منحوت مِنْ لم يَزَلْ، فلما أرادوا النسبة جعلوها للأزل، أي: الزمان الماضي القديم جدًّا، الذي لم يزل لا يعرف له بداية.

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (ص١١٤)، ومجموع الفتاوى (٩/ ٣٠٠ ـ ٣٠١)، وشرح قصيدة ابن القيم (١/ ١٧)، والحدود الأنيقة للأنصاري (ص٧٣)، والتعاريف للمناوي (ص٥٧٦).

(٢) انظر: التعاريف للمناوي (١/ ٥٧٦)، والفروق اللغوية (١/ ٩٠، ٩١)، ولسان العرب (١٢/ ٤٦٥)، ومقاييس اللغة لابن فارس (٥/ ٦٥).

فيقال: هم يعبرون أن الرب ﷻ أزلي، أو أن صفات الرب ﷻ أزلية، والتعبير عن هذه الأشياء بما جاء في الكتاب والسنة هو الحق، فلا يُعبر بما لم يرد في الكتاب والسنة؛ لأنه قد يشتمل على باطل، والمرء لا يعلم ذلك حتى من جهة الاحتمالات العقلية أو الاحتمالات اللغوية.

فاحترز المصنف رحمه الله، **وقال:** ﴿**قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ**﴾، فجعل الجملة حقًّا في نفسها، لكن فيها مخالفة، وعبَّر عن الأبدية **بقوله:** ﴿**دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ**﴾.

إذا تبيَّن ذلك؛ فعند المتكلمين ـ الأشاعرة، والمعتزلة، وأشباه هؤلاء ـ حينما يطلقون القِدَم يريدون به قِدَم الذات، وأما قِدَم الصفات فهذا فيه تفصيل؛ ولذلك **قوله:** ﴿**قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ، دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ**﴾ يعنون به أنه قديم الذات ودائم الذات، أما الصفات فلهم فيها تفصيل، وكأن الطحاوي رحمه الله درج على ما درجوا عليه؛ لأنه عبَّر بتعبيرهم.

إذا تقرر ذلك؛ ففي **قوله:** ﴿**قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ، دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ**﴾ مسائل:

المسألة الأولى:

اسم ﴿**القديم**﴾ من الأسماء التي سمَّى اللهَ بها المتكلمون؛ فإنهم هم الذين أطلقوا هذا الاسم: ﴿**القديم**﴾ على الرب ﷻ، وإلا فالنصوص من الكتاب والسنة ليس فيها هذا الاسم، وإدراج اسم القديم في أسماء الله غلط ولا يجوز؛ وذلك لأمور:

الأول: أن القاعدة التي يجب اتباعها في الأسماء والصفات: (**ألا يُتَجَاوَزَ فيها القرآن والحديث**)، ولفظ أو اسم: ﴿**القديم**﴾، أو الوصف بالقِدَم لم يأت في القرآن ولا في السنة؛ فيكون في إثباته تعدٍّ على النَّصِّ.

الثاني: أن اسم ﴿**القديم**﴾ منقسم إلى ما يمدح به، وإلى ما لا

يمدح به، فإن أسماء الله ﷻ كلها أسماء مدح، وهي أسماء حسنى، واسم القديم لا يُمتدح الله به؛ لأن الله وصف به العرجون، والقديم قد يكون صفة مدح، وقد يكون صفة ذم.

الثالث: أن اسم ﴿**القديم**﴾ لا يُدْعَى الله ﷻ به؛ فلا يقول القائل في دعائه: يا قديم أعطني، أو يا أيها القديم، أو يا رب أسألك بأنك أنت القديم أن تعطيني كذا. والأسماء الحسنى يُدعى الله ﷻ بها؛ وذلك لقوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فالأسماء الحسنى تكون وسيلة لتحقيق مراد العبد؛ ولهذا لم يدخل الوجه في الأسماء، ولم تدخل اليدان في الأسماء، ولا أشباه ذلك؛ لأن هذه صفات وليست بأسماء، والأسماء هي التي يُدعى الله ﷻ بها.

المسألة الثانية:

ما ضوابط كون الاسم من الأسماء الحسنى؟

يكون الاسم من الأسماء الحسنى إذا اجتمعت فيه ثلاثة شروط أو أمور:

الأول: أن يكون قد جاء في الكتاب والسنة؛ أي: نُصَّ عليه في الكتاب والسنة بالاسم لا بالفعل ولا بالمصدر ـ وسيأتي تفصيل لذلك ـ.

الثاني: أن يكون مما يُدعى الله ﷻ به.

الثالث: أن يكون متضمنًا لمدح كامل مطلق غير مخصوص، وهذا ينبني على فهم قاعدة أخرى من القواعد في منهج أهل السنة والجماعة في الأسماء والصفات، وهي: «**أن باب الأسماء أضيق من باب الصفات، وباب الصفات أضيق من باب الأفعال، وباب الأفعال أضيق من باب الإخبار**»، واعكس ذلك فتقول: باب الإخبار عن الله ﷻ أوسع من باب الأفعال، وباب الأفعال أوسع من باب الصفات، وباب الصفات أوسع من باب الأسماء الحسنى.

وهذه القاعدة نفهم منها: أن الإخبار عن الله ﷻ بأنه ﴿**قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ**﴾ لا بأس به؛ لأنه مشتمل على معنًى صحيح، فلما **قال**: ﴿**قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ**﴾ انتفى المحذور، وصار المعنى حقًّا، ولكن من جهة الإخبار، أما من جهة وصف الله بالقِدَم، فهذا أضيق؛ لأنه لابد فيه من دليل، وكذلك باب الأسماء وتسمية الله بالقديم هذا أضيق، فلابد له من اجتماع الشروط الثلاثة السابق ذكرها، وهذه الشروط غير منطبقة على اسم القديم وعلى نظائره: كالصانع، والمتكلم، والمريد، وأشباه ذلك؛ فإنها:

أولًا: لم ترد في النصوص؛ فليس في النصوص اسم المتكلم، ولا المريد، ولا القديم، أما الصانع، فله بحث يأتي - إن شاء الله -.

وثانيًا: أن اسم القديم لا يُدعى الله به، ولا يتوسل إلى الله به؛ لأنه في ذاته لا يحمل معنًى متعلقًا بالعبد ليسأل الله ﷻ به، فلا يقول: يا قديم أعطني؛ لأنه لا يتوسل إلى الله بهذا الاسم، كما هي القاعدة في الآية: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وثَمَّ فَرْقٌ ما بين التوسل بالأسماء والتوسل بالصفات.

وثالثًا: أن يكون متضمنًا مدحًا كاملًا مطلقًا غير مختص، وهذا نعني به أن أسماء الله ﷻ متضمنة للصفات الممدوحة على الإطلاق، فليست ممدوحة في حال وغير ممدوحة في حال، أو مسكوت عنها في حال.

وذلك يرجع إلى أن أسماء الله ﷻ حسنى؛ أي: أنها بالغة في الحسن نهايته، ومعلوم أن حُسنَ الأسماء راجع إلى ما اشتملت عليه من المعنى والصفة، والصفة التي في الأسماء الحسنى والمعنى الذي فيها لابد أن يكون دالًّا على الكمال المطلق بلا تقييد ولا تخصيص.

فمثل اسم: ﴿**القديم**﴾ لا يدل على مدح كامل مطلق؛ ولذلك لما أراد المصنف أن يجعل صفة القِدَم، أو اسم ﴿**القديم**﴾ مدحًا

قال: ﴿**قَدِيمٌ بِلا ابْتِدَاءٍ، دَائِمٌ بِلا انْتِهَاءٍ**﴾، لكن لفظ القديم قَيَّده بكونه بلا ابتداء، وهذا يدل على أن اسم القديم بحاجة إلى إضافة كلام حتى يُجعل حقًّا وحسنًا ووصفًا مشتملًا على مدح حقًّا.

لهذا نقول: إن هذه الأسماء التي تطلق على أنها من الأسماء الحسنى يجب أن تكون صفات مدح وكمال مطلقة غير مختصة، وأما ما كان المدح فيه مختصًّا بحال دون حالٍ؛ فإنه لا يجوز أن يُطلَق في أسماء الله.

وأوضح مثال على ذلك: **المريد، والإرادة**؛ فإن الإرادة منقسمة إلى:

* **إرادة محمودة**؛ مثل: إرادة الخير، وإرادة المصلحة، وإرادة النفع، وإرادة موافقة للحكمة.

* **وإرادة غير محمودة**؛ مثل: إرادة الشر، وإرادة الفساد، وإرادة ما لا يوافق الحكمة، إلى آخره.

ولهذا لا يُسمَّى الله عَجَلَّ باسم: ﴿**المريد**﴾ مع أنه يريد سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ويطلق عليه الفعل، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى موصوف بالإرادة الكاملة، ولكن اسم: ﴿**المريد**﴾ لا يكون من أسمائه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ لما ذكرنا.

وكذلك اسم: ﴿**الصانع**﴾ لا يقال: إنه من أسماء الله عَجَلَّ؛ لأن الصنع منقسم إلى:

* **ما هو موافق للحكمة.**

* **وما ليس موافقًا للحكمة.**

والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يصنع، وله الصنع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يصنع ما شاء، كما جاء في الحديث: «**إِنَّ اللهَ صَانِعٌ مَا شَاءَ**»[١]، لكن الله عَجَلَّ لا يُسمَّى باسم الصانع؛ لأن الصنع منقسم،

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٧٩) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. ولفظه: «**لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُم**: =

واسم الله: ﴿الخالق﴾ غير ﴿الصانع﴾؛ لأن ﴿الخالق﴾ جاء في النص، و﴿الصانع﴾ لم يأت في النص، ومن جهة المعنى: الصنع فيه كلفة، فليس ممدوحًا على كل حال، أما الخلق فهو إبداع وتقدير، فهو ممدوح، والخلق منقسم إلى مراحل، وأما الصنع فليس كذلك ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُۖ﴾ [الحشر: ٢٤]، فالخلق يدخل من أول المراحل والصنع لا، الصنع ليس كمالًا؛ فيمكن أن يصنع ما هو محمود وما هو مذموم، فقد يصنع بلا برء ولا إنفاذ، وقد يصنع شيئًا لا يوافق ما يريده؛ ولهذا نجد أن اسم: ﴿الخالق﴾ يشتمل على كمال ليس فيه نقص، وأما اسم: ﴿الصانع﴾؛ فإنه يطرأ عليه أشياء فيها نقص من جهة المعنى، ومن جهة الإنفاذ؛ ولذلك جاء من أسماء الله ﴿الخالق﴾، ولم يأتِ في أسماء الله ﴿الصانع﴾.

أيضًا: اسم: ﴿المتكلم﴾ لا يقال: إنه من أسماء الله ﷻ؛ لأن الكلام الذي يرجع إلى الأمر والنهي منقسم إلى:

* **أمر بما هو موافق للحكمة؛ وهو أمر محمود.**
* **وأمر غير موافق للحكمة.**
* **ونهي عما ليس فيه المصلحة.**
* **ونهي عما فيه الضرر.**

والله ﷻ نهى عما فيه الضرر، وأمر بما فيه الخير؛ ولذلك لم يُسمَّ الله ﷻ بالمتكلم.

هذه كلها أطلقها المتكلمون على الله ﷻ؛ فسموا الله ﷻ بالقديم، والمريد، والصانع، والمتكلم، إلى غير ذلك من الأسماء التي جعلوها لله ﷻ.

= **اللهُمَّ اغْفِرْ لِي إن شِئْتَ، اللهُمَّ ارْحَمْنِي إنْ شِئْتَ، لِيَعْزِمْ فِي الدُّعَاءِ؛ فَإِنَّ اللهَ صَانِعٌ مَا شَاءَ، لَا مُكْرِهَ لَهُ»**.

فإذا تبيَّن ذلك؛ فإن الأسماء الحسنى هي التي اجتمعت فيها هذه الشروط، واسم «**القديم**» لم تجتمع فيه هذه الشروط، بل لم ينطبق عليه شرط من هذه الشروط الثلاثة.

والمؤلف معذور في ذلك بعض العذر؛ لأنه **قال**: «**قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ**».

المسألة الثالثة:

قوله: «**قَدِيمٌ**» و«**دَائِمٌ**» ـ كما ذكرنا ـ عند أهل السنة يعبَّر عنه بالأول والآخر كما جاء في النص، والله سبحانه وتعالى أوليته عند أهل السنة في ذاته وفي صفاته، وهو سبحانه وتعالى لم يزل متصفًا بالصفات، وهو أول بصفاته؛ ولم ينقطع اتصافه بالصفات سبحانه وتعالى من الجهة الأخرى أي: آخريته سبحانه وتعالى آخرية ذات وصفات، وأوليته سبحانه وتعالى أولية ذات وصفات.

فنقول: علم الله سبحانه وتعالى أوَّل، ورحمة الله سبحانه وتعالى أولى، وخلقه سبحانه وتعالى أول؛ أي: اتصافه بهذه الصفات كذاته سبحانه وتعالى، فهو أول بذاته وصفاته، وهذا سيأتي له مزيد بيان عند قول المصنف رحمه الله: «**مَا زَالَ بِصِفَاتِهِ قَديمًا قَبْلَ خَلْقِهِ، لَمْ يَزدَدْ بِكَوْنِهِم شَيْئًا، لَمْ يَكُنْ قَبلَهُم مِنْ صِفَتِهِ، وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ أزَليًّا، كَذلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْها أَبَدِيًّا**».

المقصود: أن التعبير عن صفات الله عز وجل بكونها أُولى، وأن الله عز وجل أوَّل بذاته وصفاته، هذا موافق للنص، أما أن نقول: كلامه القديم، أو خلقه القديم، أو حكمته القديمة... وأشباه ذلك؛ فإن هذا لم يرد، وأيضًا يحتمل معنًى غير صحيح.

الجملة الثانية: وهي **قوله**: «**لَا يَفْنَى وَلَا يَبِيدُ**» وكونه سبحانه وتعالى لا يفنى ولا يبيد؛ ذلك لكمال حياته، وكمال قيوميته؛ دَلَّ على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦، ٢٧]، ويدل عليها قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، في أحد

التفسيرين[1]، وقول الله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] الآية؛ وذلك لكمال حياته، وكمال قيوميته، وإذا انتفى الأدنى انتفى الأعلى من باب أولى؛ ولهذا **قال:** ﴿**لَا يَفْنَى وَلَا يَبِيدُ**﴾ ﷻ.

وأراد المصنف بهذا القول شيئين:

الأول: أن هذا فيه مزيد لوصف الله ﷻ بكمال الحياة، وكمال القيومية لله ﷻ، وتفسير لقوله: ﴿**دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ**﴾.

والثاني: أن بعض أهل البدع زعموا أن بعض صفات الله ﷻ تفنى، أو أن بعض آثار أسماء الله ﷻ يبيد، ونحن نطلق القول بأنه لا يفنى ولا يبيد ﷻ في ذاته، وفي أسمائه وصفاته، ولا نقيد ذلك في الزمن المستقبل بشيء، بل نقول: هو على إطلاقه بأنه ﷻ آخر فليس بعده شيء، وأنه لا يزال متصفًا بصفاته بمشيئته وقدرته ﷻ.

فإذًا: **قوله:** ﴿**لا يَفْنَى وَلا يَبِيدُ**﴾؛ هذا لكمال ربوبيته ﷻ، وكمال اتصافه بالصفات.

ثم **قال:** ﴿**وَلا يَكُونُ إِلا مَا يُرِيدُ**﴾ وهذه الجملة الأدلة عليها كثيرة من الكتاب والسنة؛ منها:

قول الله ﷻ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾

---

(١) قال ابن الجوزي في زاد المسير (٦/ ٢٥١، ٢٥٢): «قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ فيه قولان:
أحدهما: إلا ما أريد به وجهه، رواه عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما، وبه قال الثوري.
والثاني: إلا هو، قاله الضحاك وأبو عبيدة». اهـ. وانظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٤٠٤)، وتفسير القرطبي (١٣/ ٣٢٢)، وفتح القدير (٤/ ١٩٠)، والدر المنثور (٦/ ٤٤٧).

[التكوير: ٢٩]، وقوله ﷺ: «**مَا شَاءَ اللهُ كَانَ، ومَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ**»(١).

والله سبحانه وتعالى يشاء الأشياء فتكون كما شاءها عز وجل، ولا تخرج مشيئة العبد عن مشيئة الله عز وجل للأشياء، **وقوله:** ﴿**وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ**﴾ يريد به المشيئة، أي: لا يكون إلا ما يشاؤه سبحانه وتعالى، فالإرادة هنا المعني بها: الإرادة الكونية، وأراد بهذه الجملة الرد على القدرية الذين يزعمون أن الرب عز وجل أراد طاعة المطيع، وأراد إيمان المكلف، ولكن المكلَّف أراد الكفر والمعصية؛ فكان ما لم يرد الله عز وجل.

وهذا قول المعتزلة، وطوائف من القدريين؛ يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه، وإن الله عز وجل لا يخلق فعله، فيحصل في الكون ما لا يريده عز وجل؛ لأن الله سبحانه وتعالى لا يريد الكفر، ولا يريد الضلال، ولا يريد المعصية.

وهذا القول باطل ـ كما ذكرنا ـ؛ لأن (الإرادة) المراد بها: الإرادة الشرعية.

وهنا نخلص في هذه الجملة إلى مسائل:

المسألة الأولى:

أن المصنِّف في **قوله:** ﴿**وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ**﴾ أراد بالإرادة هنا: **المشيئة**، وإرادة الله عز وجل منقسمة إلى:

* **إرادة كونية، أي: فيما يحصل في كون الله سبحانه وتعالى.**

* **وإرادة شرعية.**

فالإرادة الكونية كثيرة في النصوص، وهي مرادفة للمشيئة، فإذا قلنا: شاء الله كذا، أي: أراده كونًا.

---

(١) أخرجه أبو داود (٥٠٧٥)، والنسائي في الكبرى [ح/ ٩٨٤٠ (٦/٦)]، وابن السني في عمل اليوم والليلة (ص٤٦)، من حديث عبد الحميد مولى بني هاشم عن أمه عن إحدى بنات النبي ﷺ، مرفوعًا إلى النبي ﷺ. وأم عبد الحميد مجهولة، قاله المنذري.

أما المشيئة، فلا تنقسم إلى مشيئة كونية وشرعية، بل هي نوع واحد هو مشيئة الله في كونه.

أما الشرع؛ فيوصف بالإرادة الشرعية.

وهذا يعني أن الإرادة الكونية هي المشيئة التي لا يخرج أحد عنها، وقد يقع الشيء مأذونًا به من الله سبحانه وتعالى، شاءه الله عز وجل كونًا وقدرًا، ولكنه لم يُرِده شرعًا، ولم يرده دينًا، فتختلف الإرادتان إذا تعلقت بمعصية العاصي وكفر الكافر، فمن جهة معصية العاصي وقعت بإرادة الله الكونية، لكنها لم تقع بإرادة الله الشرعية؛ فالله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ [غافر: ٣١]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وفي المشيئة قال عز وجل: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣]، وهذا راجع إلى علم الله عز وجل فيهم بأنه سبحانه وتعالى ما شاءه كان، وما لم يشأه لم يكن، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ أي: في علم الله عز وجل فيما لم يقع، ولو شاءه ووقع كيف يكون.

فإذًا: صارت مشيئة الله سبحانه وتعالى هي الإرادة، والإرادة مرتبطة بالعلم والحكمة، وهذا خلاف الإرادة الشرعية؛ فإن الإرادة الشرعية مطلوبة من العبد؛ أمر الله بكذا، ونهى عن كذا، فصار المأمور به والمنهي عنه مرادًا له شرعًا.

إذا تبيَّن هذا؛ فقوله: ﴿**وَلا يَكُونُ إلا مَا يُرِيدُ**﴾ هذا راجع إلى الإرادة الكونية فقط، والذين لم يفرِّقوا بين الإرادتين وقع منهم الغلط في مسألة معصية العاصي وضلال الكافر، فيما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله ـ في موضعه من مباحث القَدَر.

المسألة الثانية:

أن **قوله:** ﴿**وَلا يَكُونُ إلا مَا يُرِيدُ**﴾ فيه تداخل ما بين إرادة الله عز وجل

وإرادة العبد؛ فإرادة العبد هي مشيئته، وهي خارجة عن رؤية الحكمة، وأما إرادة الله ﷻ الكونية فهي منظور فيها بالحكمة؛ فالله ﷻ يريد ما يوافق الحكمة، والعبد يريد ما لا يوافق الحكمة، وقد يريد ما يوافق الحكمة.

وإذا كان كذلك؛ فإرادة الله ﷻ بالعبد موافقة للحكمة، سواء فيما يتعلق بالمعين أو فيما يتعلق بالمجموع، وهذا يعني أن إرادة العبد فيما يريده خارجة عن مقتضى حكمة الله ﷻ إذا أراد شيئًا في نفسه له بخصوصه، والله يريد من العبد ما يوافق حكمته، فقد تجتمع الإرادتان فيما فيه حكمة لله ﷻ، وقد تختلف الإرادتان فيما كان يريده العبد ولا يوافق حكمة الله ﷻ، وهذا يعني أن العبد قد يتجه بإرادته إلى شيء فيُصرف عنه؛ لعدم موافقته لحكمة الله ﷻ في نفسه ـ أي: فيما يتعلق بالعبد أو فيما يتعلق بالمجموع ـ والله ﷻ قد يريد الشيء كونًا، ولا يكون إلا ما يريد لموافقته للحكمة في خصوص العبد في نفسه، أو ظهور الحكمة في نفسه، أو لظهور الحكمة في المجموع، أي: في غيره.

ولهذا نقول: ما من شيء يريده الله ﷻ في ملكوته إلا وهو موافق للحكمة، والشر ليس إلى الله ﷻ، بل الله ﷻ لا يضاف إليه إلا الخير، وأما العبد فقد يريد الشيء ويكون بالنسبة له شرًّا، فيخرج من هذه الجهة عن كونه موافقًا للحكمة ـ أي: حكمة العبد ومصلحته ـ، ولكنه بالنسبة لفعل الله ﷻ وإرادته موافق للحكمة التي هي منظور فيها إلى المجموع، وهذا يعني أن إرادة الله ﷻ في ملكه إنما تكون على وَفْق الحكمة، وحكمة الله ﷻ هي القاضية على هذه الأشياء جميعًا في الإرادات.

وهذا فيه رد على طوائف كثيرة من المبتدعة في مسائل القدر، يأتي بيانها مفصَّلًا ـ إن شاء الله ـ في موضعها في تعريف الظلم والعدل، وفي

التحسين والتقبيح، وفي الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، وفي وقوع المعصية ووقوع الكفر، وفي فعل العبد بنفسه. وهذه مسائل كبيرة تحتاج إلى بيان وتفصيل في مواضعها.

المقصود من ذلك: أن **قوله: ﴿وَلا يَكُونُ إلا مَا يُرِيدُ﴾** أن ما يريده سبحانه وتعالى موافق لمقتضى الحكمة المطلقة سواء وافقت العبد المعين أو وافقت المجموع؛ فالله سبحانه وتعالى الشر ليس إليه، كما وصفه النبي ﷺ في الدعاء: «**وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ**»(١)، وفعله سبحانه وتعالى خير محض، وقد يأذن بالشر المضاف إلى العبد، ولا يكون شرًّا بالنسبة لإرادته سبحانه وتعالى، والله لا يريد ظلمًا للعباد ولا شرًّا للعباد، وإنما العباد أرادوا ذلك لأنفسهم، وإذا وقع ذلك، فإنما يقع بالإضافة إلى فعل العباد، وليس مضافًا إلى الله سبحانه وتعالى؛ لأن فعله سبحانه وتعالى خير محض.

قال في الجملة بعدها: **﴿لَا تَبْلُغُهُ الأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الأَفْهَامُ﴾** وهذا يرد به على المجسمة والمعطلة جميعًا، **﴿لَا تَبْلُغُهُ الأَوْهَامُ﴾** أي: أن تفكير المفكر ونظره بخياله لا يمكن أن يبلغ بخياله وفكره وصف الله عز وجل ولا كُنْه وذاته سبحانه وتعالى؛ فليست الأفهام موضوعة لإدراكه؛ قال سبحانه وتعالى: **﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾** [الأنعام: ١٠٣]، فهو سبحانه وتعالى **﴿لا تَبْلُغُهُ الأَوْهَامُ، وَلا تُدْرِكُهُ الأَفْهَامُ﴾**، فمهما عَلَتْ لا تدرك ذلك.

وهذا فيه رد على المجسمة الذين جعلوا لله عز وجل جسمًا كالأجسام، وفيه رد على المعطلة الذين جعلوا الله عز وجل معطلًا عما وصف به نفسه؛ لأنهم شبهوا أولًا ثم عطلوا ثانيًا، فقام بقلوبهم في صفات الله أنها على صفة شيء معين فمنعوا ذلك، فدخلوا بأوهامهم وأفهامهم في تحديد كنه الاتصاف بالصفة، ثم عطَّلوا ونَفَوْا ثانيًا.

---

(١) أخرجه مسلم (٧٧١) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وفيه رد على غلاة المتصوفة، وهي الطائفة الثالثة الذين زعموا أن العبد بالرياضة قد يبلغ إلى مرتبة يرى فيها الرب ﷻ، وأنه يمكن إذا فنى عن المحسوسات أن يدرك بوهمه غير المحسوسات ـ أي: الغيبيات ـ وهذا هو الذي يسمونه الفناء بالدرجة العليا عندهم، وهو أنه يفنى عن المخلوق، ويبقى في رؤية الخالق ﷻ.

إذا تبيَّن ذلك؛ ففي **قوله**: ﴿**لَا تَبْلُغُهُ الأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الأَفْهَامُ**﴾ مسائل:

المسألة الأولى:

أن القاعدة العقلية المتفق عليها بين العقلاء والحكماء: أن معرفة الإنسان إنما تنشأ شيئًا فشيئًا، وهذا قد جاء في القرآن في قوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، فمعرفة الإنسان ـ باتفاق العقلاء والحكماء واتفاق أهل الشرع ـ إنما تكون شيئًا فشيئًا، وهذا هو الذي يسمى عند الفلاسفة: نظرية المعرفة ـ نظرية حصول المعارف ـ وهي مبنية على قسمين:

القسم الأول: أن هناك أشياء يدركها الإنسان بحواسه: باللمس، والبصر، والشم، والذوق، والسماع، وهذا نوع من المعارف يحصل للإنسان بحواسه، وهذا أول ما يبدأ به الصغير.

القسم الثاني: ما يحصل بعقله وإدراكه، وهذا مبني على المقارنة، وهو مبني على الأول، فيقارن الأشياء مع ما أحسها، فالمحسوسات التي أدركها بعينه، وبشمه، وبذوقه، وبسمعه، وبلمسه للأشياء؛ هذه تسمى ضرورية؛ لأن وجودها لا يحتاج إلى برهان، وغيرها مما يحصل به المعرفة إنما يكون منسوبًا عنده لهذه الأشياء، فيرى ـ مثلًا ـ عمودًا في المسجد بإحساسه ذا حجم معين، ثم يرى عمودًا آخر أصغر منه، فيراه

مختلفًا عنه في الطول، فعقد المقارنة فقال: هذا أصغر من هذا، ثم عقد المقارنة فقال: هذا أكبر من هذا، وعقد المقارنة في الألوان فقال: هذا أبيض، وهذا أحمر، وهذا أسود. . . وهكذا، وعقد المقارنة فقال: هذا بارد، وهذا حار إلى آخره.

نتحصل منه على القاعدة المتفق عليها بين القائلين بنظرية المعرفة، ـ وهي صحيحة شرعًا على القدر السابق ذكره ـ بأنه لا يمكن لوهم الإنسان ولا يمكن لفهمه أن يدرك شيئًا ولا أن يبلغه وهمه وفهمه إلا إذا رآه أو أحسه بأحد الحواس، أو رأى ما يماثله ويشابهه فيقيس عليه، أو رأى ما يقيسه عليه ولو لم يرَ ما يماثله أو يشابهه إذا أمكنه القياس.

فمثلًا: نذكر صفة حيوان ما، إذا قيل لك: هناك حيوان اسمه (القَلَعَ» أَيّ: اسمٍ! فأنت تتصور ولو لم تعرف حقيقته، ما دام أنه حيوان يمكن أن تقيس وتستخرج بعض الصفات؛ لأننا ابتدأنا وقلنا: حيوان، فإذا قلت: إنه أكبر من الفيل ذهبت إلى شيء آخر، وإذا قلت: إنه أصغر من الفيل بَدَأَتْ تَتَحَدَّد، وتَقْرُب عندك؛ لأنك أدركت هذه الأشياء بما رأيت، أو بما يمكنك أن تقيس عليه.

لهذا نقول: لا يمكن لأحد أن يدرك شيئًا ولا أن يتحصل منه على معرفة يبلغها وهمه ويدركها فهمه؛ إلا إذا رآه أو رأى مثيله وشبيهه، أو رأى ما يُقاس عليه المثيل والشبيه؛ مثل أن يقول قائل: أكلنا خبزًا في بلد كذا، طول الخبزة ثلاثة أمتار، نأخذه ونقطعه. فأنت تعرف أن الخبز دقيق أو بُر، إلى آخره، فعرفت مثيله أو شبيهه، فيمكن أن تدرك الآخر لرؤيتك لما يدخل معه في الشَّبه أو في المثلية.

لكن الله ﷻ لم تدركه الحواس، ولم يُرَ مثيل له أو شبيه له، ولم يُرَ ما يمكن أن يُقَاس الحق عليه ﷻ؛ ولذلك دخول المعرفة وحصولها بالله ﷻ لا يمكن أن تكون بالأوهام أو بالأفهام، أو بالأقيسة

أو بما تراه؛ ولهذا احتاج الناس إلى بعثة الرسل لتبيِّن لهم صفة ربهم وخالقهم ﷻ؛ لأنه ﷻ لم يُرَ ولم يُدرك مثله، ولا يمكن ـ أيضًا ـ أن يقاس على شيء؛ فكان لابد من بعثة الرسل لبيان ذلك.

إذًا: قول المصنف: ﴿**لَا تَبْلُغُهُ الأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الأَفْهَامُ**﴾ منطلق من مسألتين كبيرتين ذكرتهما لك في هذه المسألة.

المسألة الثانية:

أنه عَبَّر عن ﴿**الأَوْهَامُ**﴾ **بقوله:** ﴿**لَا تَبْلُغُهُ الأَوْهَامُ**﴾، وفي ﴿**الأفهام**﴾ **قال:** ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الأَفْهَامُ**﴾؛ وهذا راجع إلى أن الوهم غير الفهم، فالوهم راجع للخيال، والفهم راجع للأقيسة والمقارنات؛ ولهذا الرب ﷻ لا يمكن تخيله، ولا يمكن ـ أيضًا ـ أن يُفكَّر فيه فيُدرَك، وهذا راجع إلى قول الله ﷻ: ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ**﴾ [الأنعام: ١٠٣]، سبحانه؛ هنا ﴿**الأبصار**﴾ يأتي معنى البصر؛ بمعنى أنه لا تحيط به الأبصار إذا رآه أهل الإيمان في الآخرة، وفي الدنيا لا تدركه الأبصار ـ أيضًا ـ، وهي الرؤى والعيون، وكذلك الأبصار التي هي الأفهام والأوهام لا تدركه ﷻ؛ فالفهم والوهم إذًا منقطعان.

لهذا قال بعض السلف: «**كُلُّ مَا دَارَ بِذِهْنِكَ فَاللهُ ﷻ بِخِلَافِهِ**»[١].

لِمَ؟ لأنه لا يمكن أن يخطر ببالك، ولا أن تتخيل إلا شيئًا مبنيًّا على نظرية المعرفة، وهذا مقطوع يقينًا؛ فصار الأمر أن إثبات الصفات لله ﷻ بأنواعها يكون مع قطع الطمع في بلوغ الوهم لها من جهة الكيفية والكُنْه، وكذلك من جهة إدراك الأفهام لتمام معناها، فمن الجهتين: كُنْه الصفة ـ الكيفية ـ، وتمام المعنى ـ هذا لا يمكن أن تدركه الأفهام، ولا تبلغه الأوهام.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (ص١٥٦)، ولمعة الاعتقاد (ص١٢).

حَيٌّ لا يَمُوتُ، قَيُّومٌ لا يَنَامُ، خَالِقٌ بِلا حَاجَةٍ، رَازِقٌ بِلا مَؤُونَةٍ، مُمِيتٌ بِلا مَخَافَةٍ، بَاعِثٌ بِلا مَشَقَّةٍ.

الشَّرْحُ

هذه الجمل من متن العقيدة الطحاوية متصلة بما قبلها من وصف الله ﷻ بصفات الكمال، ونعوت الجلال والجمال، **فقال** ﵀ في وصف الله ﷻ: ﴿**لَا تَبْلُغُهُ الأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الأَفْهَامُ، وَلَا يُشْبِهُ الأَنَامَ**﴾ وهذه ـ كما ذكرت فيما سلف ـ عامة في جميع الصفات، وأن صفات الحق ﷻ لا تشبه صفات الأنام بالقيد الذي سبق تفصيله.

وبعدها ذكر جملة مما يفارق به وصف الله ﷻ صفة المخلوق، **فقال:** ﴿**حَيٌّ لَا يَمُوتُ، قَيُّومٌ لَا يَنَامُ، خَالِقٌ بِلَا حَاجَةٍ، رَازِقٌ بِلَا مَؤُونَةٍ، مُمِيتٌ بِلَا مَخَافَةٍ، بَاعِثٌ بِلَا مَشَقَّةٍ**﴾ وهذه صفات وأسماء للحق ﷻ، فإن صفة الحياة ثابتة له ﷻ، وكذلك صفة القيومية، وصفة الخلق، والرِّزْقِ، والإماتة، والبعث له ﷻ، وهو ﷻ المحيي، والحي، وهو القيوم ﷻ؛ كما قال ﷻ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وكما قال ﷻ: ﴿الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [آل عمران: ١ ـ ٢]، وكذلك صفة الخلق وصفة الرِّزْقِ وغير ذلك من الصفات، فأسماء الله ﷻ مشتملة على صفات، وصفات الحق ﷻ مباينة لصفات المخلوق من جهات:

الأولى: أن الرب ﷻ يتصف بالصفة على وجه الكمال، والمخلوق يتصف بالصفة على وجه النقص.

الثانية: أن الرب ﷻ صفاته متلازمة؛ لأنه ﷻ له الكمال

المطلق، وله الصفات العلى الكاملة من كل وجه، وأما المخلوق فصفاته غير متلازمة، بل قد يكون فيه جملة من صفات النقص، ويكون ثَمَّ فيه بعض الصفات التي هي كمال في حقه، وإن كانت في الجملة لا يتصف بها إلا لنقص فيه.

الثالثة: أن اتصاف المخلوق بالصفات، وإن كانت في أصل المعنى مشتركة مع صفات الحق ﷻ، لكنه اتصف بها على وجه الحاجة إليها، وأما الرب ﷻ، فهو متصف بصفاته لا على وجه الحاجة إلى آثار الأسماء والصفات، فمثلًا: المخلوق يقدر، أو يقيم الأشياء لحاجته، ويفعل ما يفعل لحاجته، والله ﷻ خالق بلا حاجة، والمخلوق يهب ويعطي لحاجته، والله ﷻ يهب، ويرزق، ويعطي، وهو الغني ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]، وهكذا في بقية الصفات.

فإذًا: اتصاف المخلوق بالصفات التي يشترك فيها من حيث أصل المعنى مع الرب ﷻ هو اتصاف على سبيل النقص، وهذا الاتصاف مع ضَمِيْمَةِ ما ذكرنا فيما سلف لا يشبه ـ فضلًا أن يماثل ـ صفات الرب ﷻ.

لهذا فصَّل الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد **قوله: «وَلا يُشْبِهُ الأَنَامَ»** بعض صفات الحق ﷻ التي يتصف بها، وفارق بها صفة المخلوق الذي ربما اتصف بتلك الصفات، **فقال** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **«وَلَا يُشْبِهُ الأَنَامَ، حَيٌّ لَا يَمُوتُ، قَيُّومٌ لَا يَنَامُ»**، وكونه ﷻ حيًّا، هذا دَلَّ عليه العقل والسمع، أي: دل عليه الكتاب والسنة، وقبل ورود الكتاب والسنة، فالعقل يدل على أن الله ﷻ موجود؛ لكثرة الدلائل وتواترها وتتابعها على وجود الحق ﷻ.

وكونه ﷻ موجودًا يدل باللازم الذي لا انفكاك منه على أنه

حي سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وحياته عَزَّ وَجَلَّ تدل على أنه متصف بصفات كثيرة، فإذًا: صار اسم الله ﴿الحي﴾ يدل عليه العقل قبل ورود السمع، وكذلك اسم الله ﴿القيوم﴾ وصفة القيومية له عَزَّ وَجَلَّ، هذه ـ أيضًا ـ يدل عليها العقل ويدل عليها السمع؛ لأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو الذي أقام الأشياء، فكونه هو الخالق للأشياء يدل عقلًا على أنه هو الذي أقامها، وأن قيوميتها به عَزَّ وَجَلَّ.

إذا كان كذلك؛ فنقول: هذان الاسمان ﴿الحي﴾، و﴿القيوم﴾ قد قيل فيهما ـ وهو قول قوي، وله حظ من الترجيح ـ أنهما اسما الرب الأعظمان، فالاسم الأعظم الذي إذا دعي الله عَزَّ وَجَلَّ به أجاب، وإذا سئل به أعطى كما جاء في الحديث[1]، هو في سورة البقرة وفي سورة آل عمران، وفيهما قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾.

وهذا له معنى، وذلك أن بلوازم اسم ﴿الحي﴾، وما يلزم من اسم ﴿القيوم﴾ يقتضي جميع الأسماء التي هي من أفراد الربوبية، والصفات التي هي من أفراد الربوبية؛ ولهذا عَلَّق إعطاء السائل سؤله بهذين الاسمين الأعظمين؛ لأن إجابة السؤال، وإعطاء الداعي ما دعا

(١) حديث أسماء بنت يزيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ قال: «**اسْمُ اللهِ الْأَعْظَمُ فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ**: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وفاتحة آل عمران: ﴿الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾»، أخرجه أبو داود (١٤٩٦)، والترمذي (٣٤٧٨)، وابن ماجه (٣٨٥٥)، والدارمي (٣٣٨٩)، وقال الترمذي: (حديث حسن صحيح). وقد رواه أحمد (٦/ ٤٦١) بلفظ: «**سمعت رَسُولَ اللهِ ﷺ يقول في هَذَيْنِ الآيَتَيْنِ** ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾، و﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾». وأخرج الحاكم (١/ ٦٨٤)، والطبراني في مسند الشاميين (٧٧٨)، والأوسط (٨٣٧١)، والكبير (٧٩٢٥)، من حديث أبي أمامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ: «**اسْمُ اللهِ الأَعْظَمُ فِي ثَلَاثِ سُوَرٍ مِنَ الْقُرْآنِ: الْبَقَرَةِ، وَآلِ عِمْرَانَ، وَطَه**» قال القاسم: فالتمستها إنه الحي القيوم، وأخرجه ابن ماجه (٣٨٥٦) موقوفًا على القاسم ومرفوعًا.

متعلق بربوبية الله ﷻ، فإذا انضم إليها إدانة العبد، وإقراره بتوحيد الإلهية، وأن الله ﷻ لا إله إلا هو، صار هذا الدعاء متضمنًا لتوحيد الألوهية ولتوحيد الربوبية ولتوحيد الأسماء والصفات(١)؛ لهذا فإن اسم ﴿**الحي**﴾ واسم ﴿**القيوم**﴾ هما اسما الله الأعظمان اللذان إذا دعي بهما أجاب، وإذا سئل بهما أعطى في قول قوي مرجَّح لأحد القولين في اسم الله الأعظم.

إذا تبيَّن ذلك؛ ففي **قوله**: ﴿**حَيٌّ لا يَمُوتُ، قَيُّومٌ لا يَنَامُ**﴾ مسائل:

المسألة الأولى:

أن صفة الحياة صفة مشتركة بين كل مخلوقات الله ﷻ، وكل حياة لها ما يناسبها، حتى الشجر والحجر له حياة تناسبه، حتى الجماد له حياة تناسبه، وإنما سمي جمادًا؛ لأنه جامد في الظاهر، ليس له حركة ظاهرة، وإلا فإنه ليس بميت؛ أي: لا حراك فيه ولا حياة، وإنما هو ميت باعتبار عدم الحركة، وجماد باعتبار عدم الحركة، ولهذا فإن اشتراك المخلوقات مع الرب ﷻ في هذا الاسم وفي صفة الحياة هذا اشتراك في أصل المعنى، فكلٌّ له حياة تناسبه على حدِّ القاعدة المعروفة، وهي: (**أن الصفات بما يناسب الذوات**)، فإثبات الصفات هو إثبات وجود لله ﷻ لا إثبات كيفية، وصفات المخلوقات تناسِب ذواتهم الضعيفة الوضيعة الفقيرة.

---

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: (النونية مع شرحها لابن عيسى ٢/ ٢٣٦).

هَذَا وَمِنْ أوصَافِهِ القَيُّومُ وَالـ ... قَيُّومُ فِي أوصَافِهِ أمَرَانِ
إحدَاهُمَا القَيُّومُ قَامَ بِنَفسِهِ ... وَالكَونُ قَامَ بِهِ هُمَا الأمرَانِ
فَالأوَّلُ استِغنَاؤهُ عَنْ غَيرِهِ ... وَالفَقرُ مِنْ كُلٍّ إلَيهِ الثَّانِي
وَالوَصفُ بِالقَيوم ذُو شَأنٍ عَظِيم ... كذَا مَوصُوفُهُ أيضًا عَظِيمُ الشَّانِ
وَالحَيُّ يَتلُوهُ فَأوصَافُ الكَمَا ... لِ هُمَا لأُفْقِ سَمَائِهَا قُطبَانِ

وهذا ظاهر ـ أيضًا ـ في صفتي: السمع والبصر، كما قد قرناه فيما سبق في قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فإن صفة السمع وصفة البصر مشتركة بين أكثر الكائنات الحية، وكذلك الحياة هي مشتركة بين جميع الكائنات الحية، منها ما حياته بالروح والنفس، ومنها ما حياته بالنماء، ومنها ما حياته خاصة به: كالصخور، والتراب، وأشباه ذلك؛ ولهذا كان ﷺ يقول ـ كما رواه مسلم في الصحيح ـ: «**إِنِّي لَأَعْرِفُ حَجَرًا بِمَكَّةَ كَانَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُبْعَثَ، إِنِّي لَأَعْرِفُهُ الْآنَ**»[(١)].

فإذًا: إثبات هذه الصفة، واسم ﴿**الحي**﴾ لله ﷻ يدل على نفي التعطيل بجميع أنواعه، ويدل على إبطال التجسيم بجميع أنواعه، ولهذا صار اسمًا عظيمًا مختصًّا بالرب ﷻ على وجه الكمال؛ لأن المخلوق يعرف أن حياته ناقصة قليلة يريد زيادتها فلا يستطيع، يريد أن يكون في وصفه بالحياة أكمل من وصف غيره فلا يستطيع؛ فَدَلَّ على ظهور نقصه في الصفة المشتركة بينه وبين جميع المخلوقات.

المقصود من هذا: أن في إثبات صفة الحياة لله ﷻ إبطالًا للتعطيل، وإبطالًا للتجسيم ـ على الوجه الذي سبق بيانه ـ، وهو ظاهر في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

المسألة الثانية:

أن الله ﷻ قال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ وذلك لكمال حياته، ولكمال قيوميته ﷻ.

وقول المصنف رحمه الله هنا: ﴿**حَيٌّ لَا يَمُوتُ، قَيُّومٌ لَا يَنَامُ**﴾ دل على القاعدة المقررة عند أهل السنة والجماعة، وهي: (**أن وصف الرب** ﷻ

(١) أخرجه مسلم (٢٢٧٧) من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه.

بالنفي ليس مقصودًا لذاته؛ وإنما هو لإثبات كمال ضد ما نُفِي)؛ لهذا أثبت الكمال له سبحانه وتعالى ثم نفى؛ ليدل على إثبات الكمالات له عز وجل، فلما قال عز وجل: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ قال عز وجل: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾؛ ليدل على كمال حياته، وكمال قيوميته، فنفى لتأكيد الإثبات.

وهذه هي القاعدة المقررة عند أهل السنة والجماعة في أن ما ينفى في القرآن وفي السنة عن الله عز وجل إنما هو لإثبات كمال ضده من صفات الحق عز وجل؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا﴾ [الكهف: ٤٩]؛ لكمال عدله، وكما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّٗا﴾ [مريم: ٦٤]؛ لكمال علمه سبحانه وتعالى وحفظه وقيوميته؛ وكقوله عز وجل: ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٣، ٤]، وأشباه ذلك.

المسألة الثالثة:

أن اسم ﴿**القيوم**﴾ لله عز وجل، واسم ﴿**الحي**﴾ هذان الاسمان متعلقان بخلقه عز وجل؛ أي: أن لهما الأثر في خلقه سبحانه وتعالى، وكل حياة تراها في خلقه فهي من آثار حياته عز وجل، وكل صلاح أو فعل تراه في خلقه، فهو من آثار قيوميته عز وجل.

واسم ﴿**القيوم**﴾ مبالغة؛ لإثبات كمال قيامه سبحانه وتعالى على الوجه المطلق بنفسه وبخلقه، فهو يدل على أنه سبحانه وتعالى كامل فيما يختاره سبحانه وتعالى لنفسه من الصفات التي تقوم بمشيئته واختياره وقدرته سبحانه وتعالى، وكذلك له الكمال فيما يقيم به خلقه عز وجل.

وإذا تبيَّن ذلك؛ فإن قول المؤلف: ﴿**قَيُّومٌ لَا يَنَامُ**﴾ راجع إلى الآية: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ﴾؛ وذلك لكمال حياته، ﴿وَلَا نَوۡمٞۚ﴾؛ وذلك لكمال قيوميته عز وجل، ففسر ﴿**القيوم**﴾ بأنه الذي لا ينام، وهذا ـ كما سبق بيانه ـ ليس تفسيرًا لمعنى القيوم؛ فإن معنى القيوم: أنه الذي قام

بنفسه وأقام غيره؛ فليس ثَمَّ شيء إلا والله ﷻ مقيم له على وجهٍ ما، تقتضيه حكمة الرب ﷻ.

فإذا تبيَّن ذلك؛ فإن اسم ﴿**القيوم**﴾ لله ﷻ، واسم ﴿**الحي**﴾ له ﷻ، لهما أثر في إجابة السؤال ـ كما سبق في أول الشرح ـ وهذا الأثر مرتبط بقاعدة كلية في ارتباط الإجابة بحسن السؤال؛ ولهذا قال ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فدعاء الله ﷻ بأسمائه يعني بما يناسب مقصودك من الأسماء، وكل ذلك في حياتك فهو من آثار اسم القيوم؛ لأنك تحتاج ما تقيم به حياتك، وكل ما تقيم به حياتك إنما هو من القيوم ﷻ، فإذا أقامك ﷻ على شيء، أو أقام لك شيئًا، فإنه ﷻ القيوم الذي هو ﴿قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ۗ﴾ [الرعد: ٣٣]، ﷻ؛ لهذا فإن فقه الدعاء مرتبط بفقه الأسماء والصفات، فكلما كان العبد أعرف بأسماء الله وصفاته وآثارها في خلقه، كان أعرف وأعلم بسؤال الله بها، وباستحضاره لمعنى ذلك، وكان ذلك أرجى لقبول الدعاء وحصول المطلوب.

المسألة الرابعة:

أن اسم ﴿**الحي**﴾، واسم ﴿**القيوم**﴾ بلازمهما يدلان على بقية صفات الرب ﷻ؛ لأن الحياة مستلزمة لكثيرٍ من الصفات، والقيومية مستلزمة لكثيرٍ من الصفات؛ لهذا قال طائفة من المحققين من أهل العلم في هذا الباب: إن الأشاعرة ـ وغيرهم من أهل البدع ـ لما أثبتوا بعض الصفات وزعموا إثباتها بالعقل، قد قصَّروا في ذلك؛ لأن العقل بالتلازم واللزوم يُثبِت صفات كثيرة لله ﷻ، أكثر من السبعة التي أثبتوا طائفة منها بالعقل؛ لهذا اسم ﴿**الحي**﴾ يستلزم صفات كثيرة، واسم ﴿**القيوم**﴾ يستلزم صفات كثيرة.

ولهذا ينبغي أن يُتأمل هذا الموضع من جهة أن حياة الرب ﷻ،

واسمه ﴿الحي﴾، وقيومية الرب ﷻ، واسمه ﴿القيوم﴾ يستلزمان ـ عقلًا ـ عددًا كبيرًا جدًّا من الصفات لله ﷻ، وهذا موضع يُحتج به على من يثبتون الصفات بالعقل؛ لأن حياته ﷻ ثابتة عقلًا عند الجميع، وكذلك قيوميته ﷻ ثابتة عقلًا عند الجميع.

قال بعدها: ﴿**خَالِقٌ بِلا حَاجَةٍ، رَازِقٌ بِلَا مَؤُونَةٍ**﴾، وكما قال فيما سبق: ﴿**حَيٌّ لا يَمُوتُ**﴾ قال هنا: ﴿**خَالِقٌ بِلَا حَاجَةٍ، رَازِقٌ بِلَا مَؤُونَةٍ**﴾، وخالق: اسم فاعل من الخلق، فالخلق مصدر: خَلَقَ الشيء يَخْلُقُه خَلْقًا.

واسم ﴿**الخالق**﴾ لله ﷻ على مقتضى اللغة يشمل مراتب:

المرتبة الأولى: التقدير؛ فإن الخلق في اللغة هو التقدير، كما قال ﷻ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، وقال ﷻ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ [الفرقان: ٢]، تقدير الشيء على وفق عِلْم المقدِّر. وفي هذا قول الشاعر[1]:

وَلأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْضُ   الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرِي

قوله: (**تَفْرِي مَا خَلَقْت**)، أي: تقطع ما قدرت من الأمر، أو من الصناعة، «**وبعضُ الْقَوْمِ**» لعجزه «**يَخْلُقُ**»، أي: يقدِّر، (**ثُمَّ لَا يَفْرِي**). وهذه المرتبة ثابتة لله ﷻ؛ فهو ﷻ المقدِّر للأشياء ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ [الفرقان: ٢]، خلق كل الأشياء فقدَّرها، فخلقه لها ﷻ كان مشتملًا على تقديرها شيئًا فشيئًا، أو تقدير ما يصلح لها؛ لهذا تقديره ﷻ للأشياء بلا حاجة لهذا التقدير، فإن المخلوق يُقَدِّر خشية ألا يصل إلى ما يريد، فإن تقديره للأشياء شيئًا فشيئًا حتى يصل إلى نهايتها، وحتى

---

(١) هذا البيت من شعر زهير بن أبي سلمى المزني، الشاعر الجاهلي المشهور، وفيه: «**وَأَرَاكَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ**». انظر: دلائل الإعجاز (ص١١٤)، وجمهرة الأمثال (٢/ ٥٠) والصناعتين الكتابة والشعر (ص٣٨٦، ٤٤٧)، والحماسة المغربية (١/ ١٣٧).

يكون ما يريد على وَفْق ما قَدَّر، أو على وَفْق ما يريده، فهو يحتاج إلى التقدير ليتم الأمر، والله ﷻ حين قدَّر؛ لا لحاجته لذلك، بل هو ﷻ يجري الأشياء، وخلقها على ﴿**كن**﴾، فتكون، على وَفْق حكمته ﷻ بمشيئته الكونية، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فهو ﷻ قدَّر الأشياء لا لحاجة إلى التقدير، ولكن ليكون ذلك موافقًا لحكمته ﷻ، ولله الحكمة البالغة، كما خلق السماوات والأرض في ستة أيام وهو قادر أن يخلقها ﷻ بمباشرة الأمر لها بـ (كن) فتكون مرة واحدة.

المرتبة الثانية: لصفة الخلق أو اسم ﴿**الخالق**﴾: تصوير الأشياء، وتصوير الأشياء هو خلق لها؛ لأنها أعظم من التقدير العام، فإذا صور الأشياء فقد خلقها، كما قال ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٦]، وفي حديث ابن مسعود ﵁ المتفق عليه قال: قال ﷺ: «**إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ في بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذلك، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فيه الرُّوحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكَتْبِ رِزْقِهِ، وَأَجَلِهِ، وَعَمَلِهِ، وَشَقِيٌّ أو سَعِيدٌ**»(١)، فجعل هذه المراتب داخلة في الخلق.

وهذا يدل مع دلالات كثيرة على أن التصوير خلق، وحين صَوَّر لا لحاجته ﷻ للتصوير، ولا لأنه لا ينفذ أمره إلا إذا صَوَّر كما يفعل الإنسان، فإنه يصور الشيء الذي يريده، بمعنى: يركب أعضاءه بأن يجعل هذا مع هذا؛ لأنه لن يتم إلا بهذا، ولو لم يفعل هذه الخطوة لا تتم له الخطوة التي بعدها؛ لأنه بحاجة إلى ذلك، فالتصوير عند المخلوق لحاجته إليه، والله ﷻ يخلق مصوِّرًا لا لحاجته إليه، فهذه داخلة في قول المؤلف ﵀: ﴿**خَالِقٌ بِلَا حَاجَةٍ**﴾.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٨، ٣٣٣٢)، ومسلم (٢٦٤٣).

المرتبة الثالثة: البرء: برأ ما صور، وهو إنفاذه على آخر مراحله، وجعله خلقًا سويًّا كما يريده الرب عز وجل؛ ولهذا قال في آخر سورة الحشر: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤]، وهو سبحانه وتعالى حين خلق وبرأ البرية وصورها وجعلها على هذا المنوال، وعلى اختلافها: الإنسان، والملائكة، والحيوان، على ظهر الأرض، وفي بطن الأرض، والماء، وفي السماء، إلى آخر ذلك، ليس لحاجته لهم، ولا لأنه يستكثر بهم؛ بل لابتلائهم، ولإقامة هذا الملكوت على العبودية.

إذًا: قول المؤلف رحمه الله: ﴿**خَالِقٌ بِلَا حَاجَةٍ**﴾ هذا لكمال غناه وكمال حمده سبحانه وتعالى؛ كما قال عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٨]، وكما قال عز وجل في الحديث القدسي: «**يا عِبادِي! إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا، يَا عِبَادِي! كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ؛ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ، يَا عِبَادِي! كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ فَاسْتَطْعِمُونِي أُطْعِمْكُمْ، يَا عِبَادِي! كُلُّكُمْ عَارٍ إِلَّا مَنْ كَسَوْتُهُ؛ فَاسْتَكْسُونِي أَكْسُكُمْ، يَا عِبَادِي! إِنَّكُمْ تُخْطِئُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا أَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا؛ فَاسْتَغْفِرونِي أَغْفِرْ لَكُمْ، يَا عِبَادِي! إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضَرِّي فَتَضُرُّونِي، وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي**»[١]، وقد قال الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥].

وكذلك قول المؤلف: ﴿**رَازِقٌ بِلَا مَؤُونَةٍ**﴾ فإن الله سبحانه وتعالى يرزق بلا نفقة ينفقها تنقص مما عنده سبحانه وتعالى، وبلا تعب؛ فهو سبحانه وتعالى يرزق من يشاء بغير حساب؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ [فاطر: ٢]، وقال عز وجل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤]،

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٧٧) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

وفي حديث أبي هريرة ﵁ المعروف قال ﷺ: «**أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ، فَإِنَّهُ لَمْ يَغِضْ مَا فِي يَمِينِهِ**»(١)، وهذا لا شك أنه صفة الرب ﷻ، أما المخلوق: فإنه إذا رزق، فإنه يرزق بكلفةٍ وتعبٍ، ويرزق لحاجته لمَن يرزق، ويرزق ـ أيضًا ـ بمؤونة تنقص وتزيد، والله ﷻ له الملك الأعظم في ذلك.

فتبيَّن من ذلك: أن **قوله:** ﴿رَازِقٌ بِلَا مَؤُونَةٍ﴾ أي: بلا كلفة، وبلا مشقة، أو بلا مؤْنة يأخذ منها فتحتاج إلى أن تمون، بل هو ﷻ لا ينقص ما يعطي خلقه مِن مُلْكِه شيئًا، ولا يزيد فيه شيئًا، بل هو الله ﷻ الرازق بلا مؤونة.

❁ ❁ ❁

---

(١) أخرجه البخاري (٤٦٨٤، ٧٤١١، ٧٤١٩)، ومسلم (٩٩٣) من حديث أبي هريرة ﵁.

مُمِيتٌ بِلَا مَخَافَةٍ، بَاعِثٌ بِلا مَشَقَّةٍ.

مَا زَالَ بِصِفَاتِهِ قَدِيمًا قَبْلَ خَلْقِهِ، لَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهِمْ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُمْ مِنْ صِفَتِهِ، وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ أَزَلِيًّا، كَذَلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا.

لَيْسَ بَعْدَ خَلْقِ الْخَلْقِ اسْتَفَادَ اسْمَ «الْخَالِقِ»، وَلَا بِإِحْدَاثِهِ الْبَرِيَّةَ اسْتَفَادَ اسْمَ «الْبَارِي».

لَهُ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ وَلَا مَرْبُوبَ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ وَلَا مَخْلُوقَ.

وَكَمَا أَنَّهُ مُحْيِي الْمَوْتَى بَعْدَ مَا أَحْيَا، اسْتَحَقَّ هَذَا الاسْمَ قَبْلَ إِحْيَائِهِمْ، كَذَلِكَ اسْتَحَقَّ اسْمَ الْخَالِقِ قَبْلَ إِنْشَائِهِمْ.

ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ إِلَيْهِ فَقِيرٌ، وَكُلُّ أَمْرٍ عَلَيْهِ يَسِيرٌ، لا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

الشَّرْحُ

هذه الجمل كالتي قبلها فيها إثبات كمال الرب ﷻ، وأنه في كمالاته وصفاته غير مماثل لخلقه، بل هو ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ فالمصنف رحمه الله ذكر فيما تقدم جملة من صفات الرب ﷻ، وأنه في اتصافه بتلك الصفات لا يماثل المخلوق الذي إذا اتصف بصفة فهو لحاجته لمقتضى تلك الصفة؛ ولضعفه وافتقاره، والله جل جلاله متصف بصفات الكمال التي مرجعها إلى أنه ﷻ هو الغني الحميد، فهو ﷻ غير محتاج لمقتضى صفاته، وغير محتاج لأثر تلك الصفات، بل

هو سبحانه وتعالى فيما يفعل لحكمة لا لحاجة، فخلقه سبحانه وتعالى للخلق بلا حاجة، ورزقه سبحانه وتعالى لهم لحاجتهم إليه، لا لحاجته إليهم؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥].

فجميع صفات الكمال ترجع إلى صفة الغنى وصفة الحمد له سبحانه وتعالى، وإلى هذين الاسمين العظيمين: «**الغني**»، و«**الحميد**»، سواء في ذلك صفات الجلال أو صفات الجمال، صفات الربوبية أو الصفات التي ترجع إليها معاني العبودية للرب جل جلاله.

قال هنا: «**مُمِيتٌ بِلَا مَخَافَةٍ**»، أي: أنه سبحانه وتعالى يُميت مَن شاء أن يُمِيتَهُ، ويُفقد من شاء أن يفقده الحياة، لا لخوف من هذا الذي أفقده الحياة أن يعتدي على مقام الرب عز وجل، ولكن لحكمته سبحانه وتعالى؛ فهو الذي أحيا وأمات، وهو الذي أفقر وأغنى سبحانه وتعالى؛ لحكمته البالغة العظيمة، فهو فيما يُحيي لم يُحيِ لحاجة، وفيما أمات ما أمات لمخافة، بل هو سبحانه وتعالى الذي يحيي ويميت لحكمة بالغة.

والمخلوق من البشر ـ أو غير البشر يعتدي ـ بالإماتة على مَن يخاف من شره، وهذا دليل النقص في المخلوق؛ لأنه لما لم يكن دافعًا عن نفسه إلا بهذا الفعل صارت في المخلوق هذا من صفات النقص في أنه يميت لمخافته، وهذا لا يدخل فيه معنى مشروعية الجهاد؛ لأن هذا لمعنًى آخر لا يتعلق بالمخلوق، بل يتعلق بحق الله عز وجل، وإقامة دينه، وإعلاء كلمته، فهذا معنى **قوله**: «**مُمِيتٌ بِلَا مَخَافَةٍ**».

إذا تبين ذلك؛ فإن في **قوله**: «**مُمِيتٌ بِلَا مَخَافَةٍ**» مسائل:

المسألة الأولى:

أن «**مميت**» اسم فاعل من أمات المتعدي، والاسم للرب عز وجل «**المميت**» فهو سبحانه وتعالى المحيي المميت، و«**المميت**» اسم كمال مع قرينه المحيي، فهو سبحانه وتعالى الموصوف بكونه أحيا وأمات.

المسألة الثانية:

معنى ﴿**مميت**﴾ أي: خلق الموت فيمن شاء سبحانه وتعالى، أي: جعل من شاء مِن خلقه ميتًا بعد أن كان حيًّا، والموت عند جمهور أهل السنة ومَن وافقهم من غيرهم: مخلوق موجود، وهو الذي يعبِّرون عنه بأن الموت صفة وجودية؛ وذلك لقول الله عز وجل: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]؛ فجعل الموت مخلوقًا، وتسلط عليه الخلق، وهذا يدل على أنه موجود، وخلقه يدل على أنه صفة وجودية.

وكذلك ما جاء في السنة من أحاديث كثيرة فيها أن الموت يؤتى به يوم القيامة على هيئة كبش، فيذبح على قنطرة بين الجنة والنار[1]، فهذا يدل على أن الموت موجود، وله صفة الوجود.

وهذا ـ أيضًا ـ له أدلة كثيرة تدل على ما ذكرنا من أن الموت ليس عدمًا للحياة، وإنما هو وجود لصفة ليست هي الحياة، فالحياةُ وصْفُ صِفَةٍ، وهو وجود لصفةٍ أخرى، وهذه الصفة الأخرى هي الموت؛ هذا هو الذي قرره جمهور أهل السنة.

وقال غير أهل السنة من الفلاسفة وبعض مَن وافقهم مِن أهل السنة، وهو قول أهل الكلام فيما ذكروه في كتبهم الخاصة بالكلام، قالوا: (**الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيًّا**)، وهذا التعريف

---

(١) كما جاء في صحيح البخاري (٤٧٣٠)، ومسلم (٢٨٤٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**يُؤْتَى بِالْمَوْتِ كَهَيْئَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ، فَيُنَادِي مُنَادٍ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ! فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ، فَيَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، هَذَا الْمَوْتُ، وَكُلُّهُمْ قَدْ رَآهُ، ثُمَّ يُنَادِي: يا أَهْلَ النَّارِ! فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ، فَيَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، هَذَا الْمَوْتُ وَكُلُّهُمْ قَدْ رَآهُ، فَيُذْبَحُ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ**».

تجده في كثير من كتب التفسير التي ينحو أصحابها منحى أهل الكلام، حتى إن بعض المنتسبين لمنهج السلف ظن أن هذا التعريف يصح، فنقل بعض النقولات فيها هذا التعريف(١).

وهذا هو تعريف أهل الكلام والفلاسفة يقولون: (**الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيًّا**)، ويجيبون عن الآية في قوله: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ بأن الخلق هنا بمعنى التقدير، فيكون عندهم معنى الآية: الذي قدَّر الموت والحياة؛ ليبلوكم أيكم أحسن عملًا. وهذا مصير منهم إلى أن الموت عدم محض، وهذا خلاف الأدلة الكثيرة من القرآن والسنة التي تدل على أن الموت حياة أخرى؛ ولهذا نقول لمن مات: إنه في الحياة البرزخية، وليس في عدم، فحياة الإنسان متعلقة بروحه ومتعلقة بجسده، وحياة الجسد بحلول الروح فيه، فإذا فارقت الروح الجسد صار الجسد عديم الحياة؛ لذلك تنتثر أجزاؤه في التراب ويذهب، وأما الروح - وهي داخلة في جملة تسمية الإنسان إنسانًا - فهي مخلوقة للبقاء لا للعدم؛ لهذا إذا قيل: مات، يعني: صار جسمه للعدم، أو صار جسمه للفناء، وأما روحه فهي للبقاء، لكن لها حياة تخصها.

والجسد عند أهل السنة في القبر له تعلق بالروح، فإن الحياة البرزخية للروح والجسد تبع لها، عكس الحياة الدنيا؛ فإن الحياة للجسد والروح تبع له، فيألم الجسد فتألم الروح، ويسعد الجسد فتسعد الروح، إلى غير ذلك من التفصيل.

---

(١) انظر: كلام العلماء في تعريف الموت في: البرهان في علوم القرآن للزركشي (٣/ ٢٤٣)، والمواقف للإيجي (١/ ٥٠٥)، (٢/ ٤٥)، وتفسير أبي السعود (٩/ ٢)، وروح المعاني للألوسي (١٧/ ٤٥)، (٢٩/ ٤)، وفتح القدير (٥/ ٢٥٨)، وكشاف القناع للبهوتي (١/ ٥٤)، وتحفة الأحوذي (٧/ ٢٣٥)، وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص١٢٦).

وأما في الحياة البرزخية ـ أي: بعد الموت ـ فإن الموت حالة صفة وُجِدت أدَّت إلى انفصال الروح عن البدن، فصارت الروح بالموت لها حياة تخصها، وصار البدن بالموت له صفة تخصه، وبين هذا وهذا تعلُّق يدلك على صحة ما اختاره أئمة أهل السنة بما دلهم عليه ظاهر القرآن والأحاديث، والموت موجود وليس عدمًا محضًا، بل هو موجود له خصائصه، والموت في الآية مخلوق ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾، وقولهم: إن (**الموت والحياة**) هنا تسلط عليهما الفعل ﴿**خلق**﴾ فيكون بمعنى: التقدير. نقول: هذا غير مستقيم؛ لأنه علّل ذلك بَعْدُ بقوله: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ وحسن العمل إنما يكون بعد الوجود؛ ولهذا قدَّم الموت على الحياة؛ لأن الموت يكون بعده الجزاء على حسن العمل، ولما جاء في السنة من الأدلة.

المسألة الثالثة:

إماتة الرب عَزَّ وَجَلَّ للخلق متعلقة بكل شيء؛ كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فكل شيء كتب عليه الموت فلابد أن يموت، كل شيء ـ أي: مما حلته الحياة بالروح ـ فلا بد أن يفنى، وهناك ما استثني مما يموت، وذلك في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨]، والاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ اختلف فيه أهل العلم على عدة أقوال[1]؛ منها: أن يكون المستثنى أرواح الشهداء؛ لأن

(١) قال ابن الجوزي في زاد المسير (٦/ ١٩٥): «في قوله: ﴿إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ ثلاثة أقوال:

أحدها: أنهم الشهداء، قاله أبو هريرة، وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وسعيد بن جبير.

والثاني: جبريل، وميكائيل، وإسرافيل، وملك الموت، ثم إن الله تعالى يميتهم بعد ذلك، قاله مقاتل.

=

الشهداء أحياء بنص الآية: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، وهذا هو أظهر الأقوال أن المستثنى أرواح الشهداء، فيكون عموم قوله ﷻ: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ على ظاهره في أنه سيهلك كل شيء إلا الرب ﷻ، وهذا قد جاء في تفسير قوله ﷻ: ﴿فَٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١٤﴾ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ﴿١٥﴾ يَوْمَ هُم بَٰرِزُونَ ۖ لَا يَخْفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِنْهُمْ شَىْءٌ ۚ لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ۖ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٤ ـ ١٦]؛ لأن الرب ﷻ إذا أمات الملائكة المقربين نادى ﷻ: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾؟ ثم أجاب نفسه العلية بقوله جل جلاله: ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾، ثم قال ﷻ: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [غافر: ١٧].

وهذا يدل على أن المخلوقات جميعًا ضعيفة محتاجة إلى ربها، فكل من استحضر صفة الموت الذي سيحل به وبغيره من المخلوقات، فإنه يظهر له عظم الرب ﷻ الذي يمسك السماوات والأرض أن تزولا، وأنه سبحانه وتعالى هو المحيي المميت، وأنه هو الواحد الأحد الغني الكامل في صفات ونعوت جلاله وعظمته.

وأما **قوله:** ﴿**بَاعِثٌ بِلَا مَشَقَّةٍ**﴾ أي: باعث الخلق بعد موتهم، سواء في ذلك بعث المكلفين، أو بعث غير المكلفين بلا مشقة تلحقه سبحانه وتعالى؛ كما قال ﷻ: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [لقمان: ٢٨]؛ وهذا لكمال صفات الرب ﷻ.

= **والثالث**: أنهم الذين في الجنة من الحور وغيرهن، وكذلك مَنْ في النار؛ لأنهم خلقوا للبقاء، ذكره أبو إسحاق بن شاقلا من أصحابنا».اهـ.
وانظر: تفسير الطبري (٢٤/ ٢٩ ـ ٣١)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٦٤)، وتفسير القرطبي (١٣/ ٢٤١)، وفتح القدير (٤/ ١٥٥)، وتفسير السعدي (ص٧٢٩).

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ ذكر مسائل البعث والنشور بتفصيلاتها.

قال بعدها: ﴿**مَا زَال بِصِفَاتِهِ قَدِيمًا قَبْل خَلْقِهِ، لَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهِمْ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلهُمْ مِنْ صِفَتِهِ**﴾ أراد أن الله ﷻ لم يزل متصفًا بصفاته قبل أن يخلق الخلق، فصفاته ﷻ ثابتة له قبل وجود المخلوقات المنظورة التي تراها الآن، والتي لا تراها مما هو موجود.

قوله: ﴿**مَا زَال بِصِفَاتِهِ قَدِيمًا**﴾، هذا فيه بحث سبق بيانه في وصف الله ﷻ بالقِدَم، **وقوله:** ﴿**قَبْل خَلْقِهِ**﴾ أراد به أنه ﷻ ما اتصف بالصفات هذه بعد أن خلق الخلق؛ كما سيأتي في **قوله:** ﴿**لَيْسَ بَعْد خَلْقِ الْخَلْقِ اسْتَفَادَ اسْمَ الْخَالِقِ، وَلَا بِإِحْدَاثِه الْبَرِيَّةَ اسْتَفَادَ اسْمَ الْبَارِي**﴾.

ثم **قال:** ﴿**لَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهِمْ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلهُمْ مِنْ صِفَتِهِ**﴾، تركيب هذه الجملة كالتالي: لم يزدد شيئًا ﷻ من صفاته، ﴿**لَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهِم شَيْئًا**﴾ أي: بوجودهم وإيجادهم وخلقهم لم يزدد شيئًا، وهذا الشيء وُصِفَ بأنه ﴿**لَمْ يَكُنْ قَبْلهُمْ مِنْ صِفَتِهِ**﴾ أي: أن الرب ﷻ ما ازداد شيئًا لم يكن عليه ﷻ قبل أن يخلقهم، بل هو ﷻ بصفاته قبل أن يخلق الخلق وبعد أن خلق الخلق؛ لأنه لا يجوز أن يعطل الرب ﷻ من صفاته؛ لأن تعطيل الرب ﷻ من صفاته نقص، والله ﷻ متنزه عن النقص بأنواعه.

وهذا الكلام متصل مع ما بعده؛ ولذلك سنذكر ما يتعلق به من المسائل متتابعًا بعد بيان معنى هذه الجمل الآتية:

قال: ﴿**وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ أَزَلِيًّا كَذَلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا**﴾، أي: أن صفات الرب ﷻ كما أنه لم يزل عليها، فهو أول بصفاته، وهو ـ أيضًا ـ ﷻ آخِرٌ بصفاته، فصفات الرب ﷻ أبدية أزلية لا ينفك عنه الوصف في الماضي البعيد، ولا في المستقبل، بل هو ﷻ لم يزدد بخلقه شيئًا لا في جهة الأولية ولا في جهة الآخرية، فلم يزل ﷻ بصفاته أولًا وآخرًا.

قال: ﴿**لَيْسَ بَعْدَ خَلْقِ الْخَلْقِ اسْتَفَادَ اسْمَ «الْخَالِقِ»، وَلَا بِإِحْدَاثِهِ الْبَرِيَّةَ اسْتَفَادَ اسْمَ «الْبَارِي»**﴾ أراد بذلك أن من أسماء الله ﷻ: ﴿**الخالق**﴾، ومن صفاته: ﴿**الخلق**﴾ قبل أن يخلق، فلم يكن اسمه ﴿**الخالق**﴾ بعد أن خلق، بل هو اسمه ﴿**الخالق**﴾ ﷻ قبل أن يخلق، ولم يكن اسمه ﴿**الباري**﴾ بعد أن برأ الخليقة، بل اسمه ﴿**الباري**﴾ قبل أن يبرأ الخليقة؛ لهذا قال بعدها: ﴿**لَهُ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ وَلَا مَرْبُوبَ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ وَلَا مَخْلُوقَ**﴾، قبل أن يكون ثَمَّ مخلوق هو خالق، وقبل أن يكون ثَمَّ مربوب هو ﷻ الرب سبحانه وتعالى.

قال: ﴿**وَكَمَا أَنَّهُ مُحْيِي الْمَوْتَى بَعْدَمَا أَحْيَا، اسْتَحَقَّ هَذَا الاسْمَ قَبْلَ إِحْيَائِهِمْ**﴾ فهو سبحانه وتعالى ﴿**المحيي**﴾ قبل أن يكون ثَمَّ ميت، قبل أن يميت الموتى هو المحيي، وكذلك هو المستحق لاسم ﴿**الخالق**﴾ قبل أن يكون ثَمَّ مخلوق؛ ذلك بأنه على كل شيء قدير.

هذه الجمل مترابطة؛ للدلالة على ما سبق ذكره، وهذا المعنى الذي دَلَّ عليه كلام الطحاوي يرتبط به مسائل مهمة جدًّا في هذا الموضوع، وهذا الموضع مما يظهر منه أن الطحاوي رحمه الله خالف ما عليه أهل الحديث والأثر بهذه المسألة العظيمة؛ وذلك أن أصول هذه المسألة قديمة في البحث بين الجهمية والمعتزلة والكُلَّابية والأشاعرة والماتريدية وبين أهل الحديث والأثر، والمذاهب فيها متعددة؛ لهذا نقول ونبيِّن ما في هذه الجمل من مباحث على مسائل؛ إيضاحًا للمقام[1]:

---

(١) انظر: الصفدية (١/ ١٠ ـ ١١، ٢٢ ـ ٢٧، ٦٥)، ودرء التعارض (١/ ٣٦٣)، (٩/ ١٨٠ ـ ١٨٥)، ومنهاج السنة (١/ ١٥٨ ـ ١٥٩، ١٦٠ ـ ١٦١)، ومجموع الفتاوى (٥/ ٥٤١) (١٢/ ٤٥)، (١٦/ ٢٣٨)، وشرح العقيدة الطحاوية من (١٣٧ ـ ١٤٢).

المسألة الأولى:

هل اتصف الله ﷻ بصفاته بعد ظهور آثارها؟ وهل أسماء الرب ﷻ سمي بها بعد ظهور آثارها أم قبل ذلك؟ اختلف الناس على مذاهب:

المذهب الأول: هو مذهب المعتزلة والجهمية وَمَن نحا نحوهم مِن أنه ﷻ لم يصر له صفات ولا أسماء إلا بعد أن ظهرت آثارها، فلما خلق صارت له صفة الخلق، وصار من أسمائه الخالق، وذلك على أصل عندهم، وهو أن أسماء الله ﷻ مخلوقة، فلما خلق سمَّاه الناس الخالق، وخلق له اسم الخالق، فعندهم أن الزمان لما ابتدأ فيه الخلق أو الرزق أو الإنشاء صار لله بعد ذلك اسم الخالق، وقبل ذلك لم يكن له هذا الاسم، ولم تكن له هذه الصفات، فقبل أن يكون ثَمَّ سامع لكلامه فليس هو سبحانه وتعالى متكلمًا، فلما خلق سامعًا لكلامه خلق كلامًا ـ عند المعتزلة والجهمية ـ فأسمعهم إياه، فصار له اسم المتكلم، أو صفة الكلام لما خلق من يسمع كلامه، كذلك صفة الرحمة ـ على تأويلهم ـ، والمنعم، والمحيي والمميت؛ كل هذه لا تطلق على الله سبحانه وتعالى عندهم إلا بعد أن وُجِد الفعل منه، على الأصل الذي ذكرته أن الأسماء عندهم والصفات مخلوقة.

المذهب الثاني: هو مذهب الأشاعرة والماتريدية ومذهب طوائف من أهل الكلام في أن الرب ﷻ كان متصفًا بالصفات وله الأسماء، ولكن لم تظهر آثار صفاته ولا آثار أسمائه، بل كان زمنًا طويلًا معطَّلًا عن الأفعال ﷻ، له صفة الخلق وليس ثَمَّ ما يخلقه، وله صفة الفعل ولم يفعل شيئًا، وله صفة الإرادة وأراد أشياء كونية مؤجلة غير منجزة... وهكذا، فمن أسمائه عند هؤلاء: الخالق، ولكنه لم يخلق، ومن صفاته: الكلام، ولم يتكلم، ومن صفاته: الرحمة ـ بمعنى إرادة

الإنعام ـ وليس ثَمَّ مُنْعَمٌ عليه، ومِنْ أسمائه: المحيي وليس ثَمَّ مَنْ أحيا، ومن أسمائه: البارئ وليس ثَمَّ مَنْ بَرأ... وهكذا، حتى أنشأ ﷻ وخلق هذا الخلق المنظور الذي تراه من أرض وسماوات، وما قص الله علينا في كتابه، ثم بعد ذلك ظهرت آثار أسمائه وصفاته، فعندهم أن الأسماء والصفات متعلقة بهذا العالم المنظور أو المعلوم دون غيره من العوالم التي سبقته، وقالوا هذا فرارًا من قول الفلاسفة الذين زعموا أن هذا العالم قديم، أو أن المخلوقات قديمة متناهية، أو دائمة من جهة الأولية مع الرب ﷻ[1].

المذهب الثالث: مذهب أهل الحديث والأثر وأهل السنة ـ أعني: عامة أهل السنة ـ وهو: أن الرب ﷻ أول بصفاته، وأنه كان من جهة الأولية بصفاته كما عبَّر المصنف هنا: ﴿**كَانَ بِصِفَاتِهِ**﴾، وأن صفات الرب لابد أن تظهر آثارها؛ لأنه فَعَّال لما يريد، والله سبحانه وتعالى له صفات الكمال المطلق، ومن أنواع الكمال المطلق أن يكون ما أراد سبحانه وتعالى، فما أراده كونًا لابد أن يكون، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

ومن مذهب أهل السنة والأثر والحديث أنه سبحانه وتعالى يجوز أن يكون

---

(١) قال ابن القيم في النونية (١/ ٣٥٣ مع شرحها لابن عيسى) مبينًا قول الفلاسفة:

هَذَا وَمَا دُونَ الـمُهَيـمِنِ حَادِثٌ ... لَيسَ القَدِيمُ سِوَاهُ فِي الأكوَانِ
وَاللَّهُ سَابِقُ كُلِّ شَيءٍ غَيرِهِ ... مَا رَبُّنَا وَالخَلقُ مُقتَرِنَانِ
وَاللَّهُ كَانَ وَلَيسَ شَيءٌ غَيرُهُ ... سُبحَانَهُ جَلَّ العَظِيمُ الشَّانِ
لَسنَا نَقُولُ كَمَا يَقُولُ المُلحِدُ الزِّ ... نديقُ صَاحِبُ مَنطِقِ اليُونَانِ
بِدَوَامِ هَذَا العَالَمِ المَشهُودِ وَال ... أرواحِ فِي أزَلٍ وَلَيسَ بِفَانِ
هَذي مَقَالاتُ المَلاحِدَةِ الأُلَى ... كَفَرُوا بِخَالِقِ هَذِهِ الأكوانِ
وأتَى ابنُ سِينَا بَعدَ ذَاكَ مصَانعًا ... لِلمُسلِمينَ فَقَالَ بالإمكَانِ
لَكِنَّهُ الأزلِيُّ لَيسَ بِمُحدَثٍ ... مَا كَانَ معدُومًا وَلَا هُوَ فَانِ

خلق أنواعًا من المخلوقات، وأنواعًا من العوالم غير هذا العالم الذي نراه، فجنس مخلوقات الله ﷻ أعم من أن تكون هذه المخلوقات الموجودة الآن، فلا بد أن يكون ثَمَّ مخلوقات أوجدها الله ﷻ وأفناها ظهرت فيها آثار أسمائه ﷻ، فإن أسماء الرب وصفاته ﷻ لابد أن يكون لها آثارها؛ لأنه سبحانه وتعالى فعال لما يريد؛ ما أراده سبحانه وتعالى فعله ووصف نفسه بهذه الصفة على صيغة المبالغة الدالة على الكمال بقوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، فما أراده سبحانه وتعالى كان(١).

وهذا متسلسل في الزمن الأول، أي: في الأولية وفي الآخرية، هو سبحانه وتعالى كما كان بصفاته أزليًّا كذلك لا يزال عليها أبديًّا، وهذا من أهل الحديث والأثر والسنة؛ لأجل إثبات الكمال للرب ﷻ.

وقول المعتزلة والجهمية فيه تعطيل الرب ﷻ عن أسمائه وصفاته، أي: أن الله سبحانه وتعالى كان بلا أسماء وبلا صفات، وأنه لما فعل وُجِدَتْ صفاتُه ﷻ، وفي هذا نسبة النقص للرب ﷻ؛ لأن الصفات هي عنوان الكمال، والله سبحانه وتعالى كمالاته بصفاته.

وأما قول الأشاعرة والماتريدية وَمَن نحا نحوهم؛ فهذا ـ أيضًا ـ فيه وصف الرب ﷻ بالنقص؛ لأن أولئك يزعمون أنه متصف ولا أثر للصفة، ومعلوم أن هذا العالم المنظور الذي تعلقت به عندهم الأسماء والصفات إنما وُجِد قريبًا، وإن كانت مدته أو عمره طويلًا، لكنه بالنسبة

---

(١) قال ابن القيم في النونية (١/ ٣٥٢) مع شرحها لابن عيسى:

وَاللَّهُ رَبِّي لَمْ يَزَل ذَا قُدرَةٍ	وَمَشِيئَةٍ وَيَلِيهُمَا وَصفَانِ
العِلمُ مَعَ وَصفِ الحَيَاةِ وَهَذِهِ	أوصَافُ ذَاتِ الخَالِقِ الْمَنَّانِ
وَبِهَا تَمَامُ الفِعلِ لَيْسَ بِدُونِهَا	فِعلٌ يَتِمُّ بِوَاضِحِ البُرهَانِ
فَلأيِّ شَيءٍ قَد تَأَخَّرَ فِعلُهُ	مَعَ مُوجِبٍ قَد تَمَّ بِالأركَانِ
مَا كَانَ مُمتَنِعًا عَلَيهِ الفِعلُ بَل	مَا زَالَ فِعلُ اللهِ ذَا إمكَانِ

إلى الزمن المطلق بعامة لا شك أنه قريب؛ لهذا قال ﷺ: «**كَتَبَ اللهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**»[١].

فالتقدير قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وهي مدة محدودة، والله ﷻ لا يحده زمان؛ فهو الأول ليس قبله شيء ﷻ، وفي هذا إقرار؛ لأنه من جهة الأولية يتناهى الزمان في إدراك المخلوق، وننتقل من الزمان المنسوب إلى الزمان المطلق، وهذا تتقاصر عقولنا عنه وعن إدراكه، وأما هذا العالم المنظور فإنه محدث وحدوثه قريب.

ولهذا نقول: إن قول الأشاعرة والماتريدية: (إن الله ﷻ كان متصفًا بصفات وله الأسماء، ولكن لم تظهر آثارها ولم يفعل شيئًا إلا بعد أن أوجد هذا العالم) يكون معناه: أن ثَمَّ زمانًا مطلقًا طويلًا جدًّا ولم يكن الله ﷻ فاعلًا، ولم يكن لصفاته أثر، ولا لأسمائه أثر في المربوبات، ولا بد أن الله ﷻ له من يعبده من خلقه، ولابد أن يكون له مخلوقات؛ لأنه ﷻ «**فعال لما يريد**»، وهذه صفة مبالغة مطلقة في الزمن كله؛ لأن «**ما**» اسم موصول، والأسماء الموصولة تعم ما كان في حيز صلتها.

بقي أن يقال: إن قولهم: (أراد، ولكن إرادته ﷻ مُعَلَّقَة غير مُنْجَزَة)، فنقول: هذا تحكم؛ لأن هذا مما لا دليل عليه إلا الفرار من قول الفلاسفة وَمَن نحا نحوهم بقِدَم هذا العالم المنظور، وهذا الإلزام لا يلزم أهل الحديث والأثر؛ لأننا نقول: إن العوالم التي سبقت هذا العالم كثيرة متعددة لا نعلمها، والله ﷻ يعلمها، هذا ما قيل إنه يسمَّى بقدم جنس المخلوقات، أو ما يسمى بالقدم النوعي للمخلوقات، وهذه

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٥٣) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

من المسائل الكبار التي نكتفي في تقريرها بما أوردنا ذكره في هذا المقام المختصر.

المهم أن يتقرر في ذهنك مذهب أهل الحديث والأثر في هذه المسألة؛ لأجل إثبات كمال الرب ﷻ، وأن في غير هذا المذهب تنقصًا للرب ﷻ؛ لكونه معطلًا عن صفاته، أو لكونه ﷻ معطلًا أن يفعل، وأن تظهر آثار أسمائه وصفاته قبل خلق هذا العالم المنظور المعلوم.

المسألة الثانية:

أن الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كأنه يميل إلى المذهب الثاني، وهو مذهب الماتريدية، وهذا من أغلاط هذه العقيدة التي خالف فيها مؤلفها منهج أهل الحديث والأثر في مواضع منها، هذا ظاهر كلامه؛ كما اعترف به الشارح[١]، ومَن شرح هذه العقيدة مِن الماتريدية قرروا أن هذا الكلام موافق لكلام أبي منصور الماتريدي والأشعري، ومَن تبعهما.

المسألة الثالثة:

متصلة بهذا البحث، وهذا البحث من أصعب المباحث التي ستعرض لك في شرحنا لهذه العقيدة، لكن نعرضها بشيء من الوضوح والاختصار، وهو ما يسمى بمسألة (**التسلسل**)، والتسلسل معناه: أنه لا يكون شيء إلا وقبله شيء ترتب عليه، وأنه لا يكون شيء إلا وبعده شيء ترتب عليه، والتسلسل له اعتباران:

الجهة الأولى المعتبرة في بحث التسلسل: هي صفات الرب ﷻ، وللناس في التسلسل المتعلق بصفات الرب ﷻ مذاهب:

المذهب الأول: مَن قال: إن الرب ﷻ يمتنع تسلسل صفاته في

(١) أي: ابن أبي العز الحنفي.

الماضي، ويمتنع تسلسل صفاته في المستقبل، فلابد من أمد لابتداء صفاته، ولابد ـ أيضًا ـ من زمن تنتهي إليه صفاته. وهذا هو قول الجهمية ـ والعياذ بالله ـ وقول طائفة من المعتزلة: كأبي الهذيل العلاف[1]، وجماعة.

المذهب الثاني: هو أن التسلسل في الماضي ممتنع، والتسلسل في المستقبل لا يمتنع، أي: أن الاتصاف بالصفات لابد أن يكون له زمن ابتدأ فيه، وهذا الزمن قريب من خلق هذا العالم الذي تعلقت به الأسماء والصفات، أو الذي ظهرت فيه آثار الأسماء والصفات، وفي المستقبل هناك تسلسل في الصفات، أي: عدم انقطاع للصفات، وهذا هو قول أهل الكلام، والأشاعرة، والماتريدية.

المذهب الثالث: هو مذهب أهل السنة والحديث، وهو أن التسلسل ثابت في الماضي، وثابت في المستقبل، وثبوته في الماضي غير متعلق بخلقٍ تتسلسل فيهم الصفات، أو تظهر فيهم آثار الصفات، بل تتنوع التعلقات باختلاف العوالم، وفي المستقبل ـ أي: في الآخرة ـ هو ﷻ آخِرٌ بصفاته ﷾، فهناك تسلسل من جهة المستقبل.

---

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول، أبو الهذيل العلاف مولى عبد القيس، شيخ المعتزلة، ورأس البدعة، ولد سنة خمس وثلاثين ومائة، وتوفي في أول خلافة المتوكل في سنة خمس وثلاثين ومائتين، قال الخطيب البغدادي: «كان خبيث القول، فارق إجماع المسلمين، ورد نص كتاب الله ﷻ. . . وجحد صفات الله التي وصف بها نفسه، وزعم أن علم الله هو الله، وقدرة الله هي الله، فجعل الله علمًا وقدرة ـ تعالى الله عما وصفه به علوًّا كبيرًا ـ»اهـ. انظر: تاريخ بغداد (٣/ ٣٦٦)، ووفيات الأعيان (٤/ ٢٦٥)، والوافي بالوفيات (٥/ ١٠٧)، و سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤٢)، والعبر (١/ ٤٢٢)، وشذرات الذهب (٢/ ٨٥). وانظر: تفصيل مقالته في الفرق بين الفِرق للبغداي (ص١١)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٥١).

المذهب الرابع: وهو أنه لا تسلسل في المستقبل، وهناك تسلسل في الماضي، وهذا مقتضى السبر والتقسيم في القسمة، وهذا لا قائل به من المذاهب المعروفة، أي: لا يُعرف أن أحدًا قال بهذا القسم.

إذا تبيَّن ذلك؛ فهذه المسألة ـ مسألة التسلسل ـ بُحثت أولًا قبل بحث المسألة الأولى التي سبق ذكرها من جهة مذاهب الناس في الصفات، وتعلقها بالخلق ضمن المذاهب الثلاثة التي ذكرناها، فلما بُحث التسلسل نتج منه البحث الأول؛ لذلك إذا أردت أن تفهم جهة التسلسل وتفهم أثرها الذي ذكرته لك سابقًا؛ لأن كلًّا من هاتين المسألتين مرتبط بالمسألة الأخرى.

الجهة الثانية المعتبرة في بحث التسلسل: تسلسل المخلوقات، وللناس فيه مذهبان فيما أعلم:

المذهب الأول: التسلسل في الماضي، وهذا ممتنع عند عامة الناس إلا الفلاسفة الذين قالوا: إنه لا عالم إلا هذا العالم، وأن هذا العالم لم يزل في الماضي، وأنه ما من علة فيه إلا وهي مؤثرة لمعلول فيه ـ أيضًا ـ، وأن هذا العالم ترتب التسلسل فيه الآخِرُ عن الأول، والثاني عما قبله، وليس ثَمَّ غيره.

نقول: إن هذا ممتنع عند عامة الناس عدا الفلاسفة ـ على ما ذكرنا ـ أي: اتفق المعتزلة وأهل السنة على أن تسلسل المخلوقات في الماضي ممتنع إلا قول الفلاسفة، والفلاسفة ـ كما هو معلوم ـ مَن القائلون بهذا القول خارجون عن الملة؛ لأنهم يرون قِدَم هذا العالم مطلقًا، وأن المؤثِّر فيه الأفلاك بعلل مختلفة يبحثونها.

المذهب الثاني: التسلسل في المخلوقات في المستقبل غير ممتنع عند الجمهور، إلا في خلاف جهم وبعض المعتزلة في أن تسلسل

الحركات، والمخلوقات في المستقبل ـ أيضًا ـ ممتنع[١]، وأنهم لا بد أن يصيروا إما إلى عدم محض، أو عدم تأثير.

الجهة الثالثة المعتبرة في بحث التسلسل: هي تسلسل الأثر والمؤثر، والسبب والمسبب، والعلة والمعلول، وهذا لابد من النظر فيه، وأشهر المذاهب فيه اثنان:

المذهب الأول: مذهب نفاة التعليل والعلل والأسباب، الذين يقولون: لا أثر لعلة في معلولها، ولا أثر لسبب في مُسبَّبٍ، وإنما يفعل الله ﷻ عند وجود العلة، لا لكونها علة. وهذا هو مذهب نفاة التعليل؛ تقوله الأشاعرة، والقدرية، وابن حزم[٢]، وجماعات.

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في النونية (١/ ٣٦٩) مع شرحها لابن عيسى:

وكذَاكَ سَوَّى الجهمُ بينَهُمَا كَذَا الـ ... عـلَّافُ فِـي الإِنْـكَـارِ وَالـبُـطْـلَانِ
ولأجلِ ذَا حَكَمَا بِحُكْم باطِلٍ ... قَطْعًا عَلَى الجَنَّاتِ والنيرَانِ
فَالجَهمُ أفنَى الذَّاتَ والعَلَّافُ لِلـ ... حـركَـاتِ أفـنَـى قـالـهُ الـثـورَانِ

وقال أيضًا (٢/ ٥٩٠) بشرح ابن عيسى:

وَالْـجَـهْـمُ أَفْـنَـاهَـا وَأَفْـنَـى أَهْـلَـهَـا ... تَـبًّـا لِـذَاكَ الْـجَـاهِـلِ الْـفَـتَّـانِ
طَرْدًا لِنَفْيِ دَوامِ فِعْلِ الرَّبِّ فِي الْـ ... مَـاضِـي وَفِـي مُـسْـتَـقْـبَـلِ الْأَزْمَـانِ
وَأَبُو الْهُذَيْلِ يَقُولُ يَفْنَى كُلَّمَا ... فِـيـهَـا مِـنَ الْـحَـرَكَـاتِ لِـلـسُّـكَّـانِ
وَتَصِيرُ دَارُ الْخُلْدِ مَعْ سُكَّانِهَا ... وَثِـمَـارِهَـا كَـحِـجَـارَةِ الْـبُـنْـيَـانِ
قَالُوا وَلَوْلَا ذَاكَ لَمْ يَثْبُتْ لَنَا ... رَبٌّ لِأَجْـلِ تَـسَـلْـسُـلِ الْأَعْـيَـانِ

(٢) هو: الحافظ العلامة أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفارسي الأصل، الأندلسي القرطبي الظاهري، ولد بقرطبة سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وتوفي سنة ست وخمسين وأربعمائة، بلغ الغاية في الحفظ والذكاء وكثرة العلم، وكان شافعي المذهب، ثم انتقل إلى القول بنفي القياس والقول بالظاهر. قال ابن كثير: «كان ابن حزم من أشد الناس تأويلًا في باب الأصول، وآيات الصفات وأحاديث الصفات».اهـ. انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٣٢٥)، والوافي بالوفيات (٢٠/ ٩٣)، وسير أعلام النبلاء (١٨/ ١٨٤)، =

المذهب الثاني: أن الأسباب تنتج مسبباتها ويتسلسل ذلك، وأن العلة تنتج معلولًا ويتسلسل ذلك ـ أي: جوازًا ـ، ولكن ذلك كله بخلق الله ﷻ له، وأن التسلسل في الآثار ناتج عن المؤثرات ليس لذاتها، بل لسنة الله ﷻ التي أجراها في خلقه؛ قال ﷻ: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣].

المسألة الرابعة:

قوله: ﴿وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ أَزَلِيًّا، كَذَلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا﴾ وهذا حق؛ لأن أهل السنة يعبرون عن الله ﷻ بأنه ﷻ ﴿**بِصِفَاتِهِ**﴾، يعبرون بالباء المقتضية للمصاحبة؛ لأن الله ﷻ لم تنفك عنه صفاته، وكما كان بصفاته ﷻ، فلم يكن ﷻ ولا صفة، بل كان بصفاته، والباء هنا للمصاحبة، أي: أنه ﷻ أزليٌّ بصفاته الموصوف بها ﷻ.

والمعتزلة وأشباههم يعبِّرون في مثل هذه المسائل عن الصفات بالواو، فيقولون: الله وصفته، الله وعلمه، الله وقدرته، الله وحلمه، الله ورحمته، الله وقهره... وهكذا، فيعبرون بالواو؛ لأن الصفة عندهم منفكة عن الموصوف، وغير ملازمة للموصوف، وليست قائمة به.

لهذا بحث شارح الطحاوية[1] مسألة: هل الصفات غير الذات؟ وهل الاسم هو عين المسمى؟ ونحو ذلك، عرض لها بما يُستفاد من بحثه؛ لأنه نوع من الاستطراد، لكن ننبه إلى أن **قوله**: ﴿**كَانَ بِصِفَاتِهِ**﴾ هو الاستعمال الذي يستعمله أهل السنة، ولا نقول: الله ﷻ وقدرته، أو الله ﷻ وعلمه، فاستعمال الواو بهذا المقام لا يسوغ، بل نستعمل الباء، فنقول: الله ﷻ بعلمه، والله ﷻ بقدرته؛ لأن الباء تدل

= والبداية والنهاية (١٢/ ٩١)، وطبقات الحفاظ (ص٤٣٥)، وشذرات الذهب (٣/ ٢٩٩).

(١) يعني: ابن أبي العز الحنفي.

على المصاحبة؛ لأن هذه الصفات قائمة بذات الرب عز وجل.

قوله: ﴿**أَزَلِيًّا**﴾ سبق في البحث، وأنه منحوت من كلمة لم يزل.

المسألة الخامسة:

قوله في آخر الكلام: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ إِلَيْهِ فَقِيرٌ، وَكُلُّ أَمْرٍ عَلَيْهِ يَسِيرٌ، لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ،** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾﴾ هذا تعليل لما مَرَّ ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ على إحياء الموتى، وعلى إفنائهم، وعلى رَزْق الناس، ورزق المخلوقات، وجميع ذلك.

وقوله: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ تتعلق به المسألة الخامسة هذه؛ وهي: أن أهل السنة يجعلون قدرة الرب عز وجل متعلقة بكل شيء، واسم الله ﴿**القدير**﴾ متعلق بكل شيء، وقدرة الله عز وجل غير محصورة، بل هو سبحانه وتعالى قادر على ما شاء، وعلى ما لم يشأ عز وجل، وهو مذهب أهل الحديث والسنة، وبه جاء القرآن العظيم، فالذي جاء في القرآن هو تعلُّق القدرة بكل شيء: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٨٩]، ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ [النساء: ١٣٣]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٤٨].

أما أهل البدع وأهل الكلام، فيعلِّقون القدرة بما يشاؤه الله عز وجل، فيقولون: تعلق قدرة الرب عز وجل بما يشاء؛ ولذلك يعدلون عما جاء في القرآن من قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٨٩]؛ لأن القدرة عندهم متعلقة بما شاء الله أن يحصل، أما ما لم يشأ أن يحصل فلا تتعلق به القدرة[١]. فإذا قيل: هل الله قادر على ألا يوجد

---

(١) جاء في فتاوى سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله مفتي عام المملكة العربية السعودية سابقًا جوابًا عمَّن يقول: «إنه على ما يشاء قدير» قال رحمه الله: (الأولى =

إبليس؟ فيقولون: لا، هو غير قادر. هل الله قادر على ألا توجد السماوات؟ يقولون: لا، غير قادر؛ لأن القدرة عندهم متعلقة بما شاءه ﷻ، وما لم يشأه في كونه مما لم يحصل بعد أو مما حصل خلافه، فإن القدرة غير متعلقة به؛ ولذلك يقول قائلهم: «**ليس في الإمكان أبدع مما كان**»[(١)]؛ لأن القدرة عندهم متعلقة بما شاءه الله ﷻ.

وهذا القول باطل بوضوح؛ وذلك لدليلين:

الأول: إن الذي جاء في القرآن ـ كما في الآيات التي سبق طرفٌ منها ـ تعليق القدرة بكل شيء.

الثاني: أن الله ﷻ قال: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]، وقد ثبت في الصحيح أنه لما نزلت هذه الآية: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ قال رسول الله ﷺ: «**أَعُوذُ بِوَجْهِكَ**»، ثُمَّ تَلَا:

= أن يطلق، ويقال: إن الله على كل شيء قدير؛ لشمول قدرة الله ﷻ لما يشاؤه وما لا يشاؤه، وقد غلط مَن نَفَى قدرته على ما لا يشاؤه، ومن الحجة عليهم قوله تعالى: ﴿هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ الآية، ويكثر ذكر هذه العبارة في تفسير ابن كثير رحمه الله)اهـ. رقم (١٤١) من المجلد الأول عقيدة.

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في «رسالة في معنى كون الرب عادلًا» (ص١٤١): «ما يُحكى عن الغزالي أنه قال: ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، فإنه لو كان كذلك ولم يخلقه؛ لكان بخلًا يناقض الجود، أو عجزًا يناقض القدرة، وقد أنكر عليه طائفة هذا الكلام، وتفصيله أن الممكن يُرَاد به المقدور، ولا ريب أن الله سبحانه وتعالى يقدر على غير هذا العالم، وعلى إبداع غيره إلى ما لا يتناهى كثرة، ويقدر على غير ما فعله»اهـ.

وممن أنكر على الغزالي هذه المقالة الشيخ برهان الدين البقاعي في كتابه: (تهديم الأركان في ليس في الإمكان أبدع مما كان).

﴿أَوۡ مِن تَحۡتِ أَرۡجُلِكُمۡ﴾، فَقَالَ: «**أَعُوذُ بِوَجْهِكَ**»، ثُمَّ تَلَا: ﴿يَلۡبِسَكُمۡ شِيَعٗا وَيُذِيقَ بَعۡضَكُم بَأۡسَ بَعۡضٍۗ﴾ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**هَذِهِ أَهْوَنُ**»[1].

والله عز وجل لم يشأ أن يبعث على هذه الأمة عذابًا من فوقها أو من تحت أرجلها، فيهلكهم بِسَنة بعامة، بل جعل بأسَهُم بينهم شديدًا؛ لحكمته سبحانه وتعالى العظيمة العلية، فَدَلَّت الآية على أن قدرة الله عز وجل تتعلق بما لم يشأ أن يحصل، ﴿قُلۡ هُوَ ٱلۡقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبۡعَثَ عَلَيۡكُمۡ عَذَابٗا مِّن فَوۡقِكُمۡ﴾، وهذا لم يشأه الله عز وجل، ومع ذلك تعلقت به القدرة.

وهذه من الكلمات التي يكثر عند أهل العصر استعمالها، فيتنبه إلى أنها من آثار قول أهل الاعتزال.

وقد جاء في حديث الرجل الذي يدخله الله عز وجل الجنة، وهو آخر مَن يدخلها، أن الله عز وجل يقول له: «**إِني لَا أَسْتَهْزِئُ مِنْك، وَلَكِنِّي عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ**»[2]، والجواب عن ذلك معروف؛ لأنه متعلق بأشياء مخصوصة، وليست تعليقًا للقدرة بالمشيئة، أو يقال: إن قدرته على ما يشاء في مثل هذه الأحاديث لا تنفي قدرته على ما لم يشأ عز وجل[3].

❁ ❁ ❁

---

(١) أخرجه البخاري (٤٦٢٨) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه مسلم (١٨٧) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية للعلامة ابن عثيمين رحمه الله في مناقشة قول صاحب تفسير الجلالين: (وخص العقل ذاته فليس عليها بقادر!).

خَلَقَ الْخَلْقَ بِعِلْمِهِ، وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا، وَضَرَبَ لَهُمْ آجَالًا، وَلَمْ يَخْفَ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ، وَعَلِمَ مَا هُمْ عَامِلُونَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ، وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَتِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَعْصِيَتِهِ.

وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْرِي بِتَقْدِيرِهِ وَمَشِيئَتِهِ، وَمَشِيئَتُهُ تَنْفُذُ لَا مَشِيئَةَ لِلْعِبَادِ إِلا مَا شَاءَ لَهُمْ، فَمَا شَاءَ لَهُمْ كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ.

يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، وَيَعْصِمُ وَيُعَافِي فَضْلًا، وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ، وَيَخْذُلُ وَيَبْتَلِي عَدْلًا.

وَكُلُّهُمْ يَتَقَلَّبُونَ فِي مَشِيئَتِهِ بَيْنَ فَضْلِهِ وَعَدْلِهِ.

وَهُوَ مُتَعَالٍ عَنِ الأَضْدَادِ وَالأَنْدَادِ.

لَا رَادَّ لِقَضَائِهِ، وَلَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ، وَلَا غَالِبَ لأَمْرِهِ.

آمَنَّا بِذَلِكَ كُلِّهِ، وَأَيْقَنَّا أَنَّ كُلًّا مِنْ عِنْدِهِ.

الشَّرْحُ

شرح الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ في ذكر بعض صفة الرب عَزَّ وَجَلَّ المتعلقة بقدره السابق، وبمشيئته العامة، وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ذو العلم الكامل المطلق الذي لا يعتريه نقص بوجه من الوجوه، وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الذي أجرى كل شيء على وفق ما أراد ﴿**مَا شَاءَ كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ**﴾.

وهذه الجمل متصلة ببحث القدر، والمصنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ لم يجمع الكلام في القدر في موضع واحد، بل فرَّقه في نحو ثلاثة مواضع؛ ولهذا كان من عيوب هذه الرسالة أنها جرت على وَفْق ما تيسر لمؤلفها، والترتيب

ينفع المُتَلَقِّي، لكن بالنسبة لنا سنجري على وفق ما جرى هو عليه، ونذكر ـ إن شاء الله ـ ما يفيد كل موضوع بحسبه.

قال هنا: ﴿**خَلَقَ الْخَلْقَ بِعِلْمِهِ**﴾، هو سبحانه وتعالى خلق المخلوقات عالمًا بها غير جاهل بما هي عليه وما سيؤول إليه أمرها، والطحاوي رحمه الله أورد هذه الجملة مخالفًا أهل الاعتزال الذين لا يجعلون العلم مصاحبًا لصفات الله عز وجل ولأفعاله، وعلم الله سبحانه وتعالى صفة ملازمة، فهو سبحانه وتعالى عالم بعلم، وخالق بعلم، وقادر بعلم، ورحيم بعلم، يرحم من يشاء عن علم، وهذا العلم صفته عز وجل الملازمة له لا تنفك عنه، وعلمه سبحانه وتعالى أوَّل، قبل خلق الخلق كان عالمًا بما يصلح لهم، وما تقتضيه حكمته فيهم.

لهذا **قال**: ﴿**خَلَقَ الْخَلْقَ بِعِلْمِهِ**﴾ وفي هذا رد على المعتزلة من جهة الصفات، وفيه رد على القدرية ـ أعني: القدرية الغلاة نفاة القدر ـ الذين يقولون: إن العلم حدث بعد وجود الأشياء، وأنه سبحانه وتعالى علم بعد وقوع الأشياء واستدلوا على هذا بقوله عز وجل: ﴿لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾ [المائدة: ٩٤]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ونحو ذلك من الآيات التي فيها تعليل بعض الأحكام الكونية، أو الأحكام الشرعية، وحصول الأشياء بأن يعلم الله عز وجل ذلك، فزعموا أن هذه الآيات وأشباهها تدل على أنه عز وجل لا يعلم الأشياء إلا بعد أن تقع.

وأهل السنة مثبتون لعلم الله عز وجل الكلي بالأشياء، ولعلم الله عز وجل التفصيلي بأجزاء الأشياء، وحوادثها المفردة، وإذا عُلّل شيء في القرآن، أو في السنة بـ (كَي يعلم الله ذلك الشيء)؛ فإن معناه عندهم ـ بما دلَّت عليه الأدلة ـ: حتى يظهر علم الله في هذه الأمور؛ ليقع حسابه، وليقع تعذيبه أو تنعيمه، أو نحو ذلك، أي: إظهار ما تنقطع به الحجة، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ أي:

إلا ليظهر علمنا فيمن اتبع الرسول ممن انقلب على عقبيه[(١)]؛ لأن الله عَزَّوَجَلَّ لو أخذ العباد، وحاسبهم على علمه السابق فيهم لكان لهم حجة، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جعل هذه الأشياء مع علمه السابق بما سيفعله العباد؛ لكي يظهر علمه فيهم، فجاء إذًا هنا باللام في قوله: ﴿لِنَعْلَمَ﴾ حتى يظهر العلم، فيكون ذلك حجة على الناس.

وهذا ظاهر بيِّن؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يعلم بالأشياء قبل وقوعها؛ قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحج: ٧٠]، وفي آية آل عمران: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ٢٩]، وهذا يدلك على أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَلِم قبل الكتابة، والكتابة متأخرة عن العلم.

وهذا الذي يجعلنا نقول: إن علم الله عَزَّوَجَلَّ بالأشياء أول، وهنا يُقَيَّد ذلك بعلم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بما أراده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فإذا أراد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى شيئًا علم تفصيلاته، وخلق المخلوقات بعلمه، أي: على وَفْق علمه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بها، وهو عالم بها سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى غير جاهل.

ولهذا في بعض مناظرات المعتزلة مع أهل السنة، يقول المعتزلة في أسماء الله عَزَّوَجَلَّ: إن الله عالم بغير علم، خالق بغير خلق، حي بغير حياة... وهكذا يجعلون الصفات مخلوقات منفصلة، فعندهم العلم هو المعلومات، فتعلقت الصفات التي يثبتونها بالمعلوم، فصار عالمًا

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢/ ١١ ـ ١٥)، والقرطبي (٢/ ١٥٢)، وابن كثير (٢/ ١١٦)، والبغوي (١/ ١٦٠)، وقال: «فإن قيل: ما معنى قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ وهو عالم بالأشياء كلها قبل كونها؟ قيل: أراد به العلم الذي يتعلّق به الثواب والعقاب؛ فإنه لا يتعلّق بما هو عالم به في الغيب، إنما يتعلّق بما يوجد معناه ليعلم العلم الذي يستحقّ العامل عليه الثواب والعقاب. وقيل: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ أي: لنرى، ونميِّز مَن يتَّبع الرسول في القبلة ممَّن ينقلب على عقبيه فيرتد».

لا لعلم حدث فيه، وذلك فرارًا منهم من مسألة حدوث مفردات العلم؛ لأن العلم له مفردات، وإذا علم هذه المفردات معناه: أنه حَلَّ به عِلْم بهذا الشيء الذي حصل، أو تعلق به خلق هذا الشيء، فكأنه عز وجل صارت له صفة لم تكن له من قبل، وهذا يستلزم التركيب، والتركيب يستلزم الجسمية، والجسمية تنافي ألوهية الرب عز وجل[1] كما هو مقرر في موضعه.

المقصود أن **قوله**: ﴿خَلَقَ الْخَلْقَ بِعِلْمِهِ﴾ ظاهر معناه أنه خلق سبحانه وتعالى المخلوقات وهو عالم بها، وهو سبحانه وتعالى يعلمها قبل خلقها، وأيضًا يعلمها بعد خلقها.

ثم **قال** رحمه الله: ﴿وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا﴾، أي: قدر للخلق أقدارًا، وهذا مأخوذ من قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٣]، والإيمان بقدر الله سبحانه وتعالى ركن من أركان صحة الإيمان بالله سبحانه وتعالى؛ فهو واجب، والتكذيب به باطل؛ كما سيأتي في موضعه.

فقوله: ﴿وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا﴾، أي: أنه جعل للمخلوقات أقدارًا لا تحصل المخلوقات على ما هي عليه بلا ترتيب، أو تقدير سابق.

وتقدير الأقدار لهم يشمل أشياء:

الأول: تقدير ما به تمام خلقهم؛ لأن الله عز وجل قَدَّر لكل مخلوق

---

(١) انظر: الرد على قولهم بأن إثبات الصفات يقتضي التعدد والتركيب في درء التعارض لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (٥/ ١٤١ ـ ١٤٧)، ومجموع الفتاوى (٥/ ٢٠٦، ٣٣٤، ٤١٩، ٤٢٠)، ومختصر الصواعق المرسلة (١/ ١٧٩)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص٢٢٥، ٢٢٦).
وقال ابن أبي العز: «ولئن سموا إثبات الصفات تركيبًا فنقول لهم: العبرة للمعاني لا للألفاظ، سموه ما شئتم، ولا يترتب على التسمية بدون المعنى حكم!» اهـ.

خِلقَة يكون عليها، ووصوله إلى غاية هذه الخِلقَة ـ أيضًا ـ يحتاج إلى تقدير، فالجنين لا يخرج من بطن أمه إلا وقد سبقه تقدير تفصيلي لكل المراحل التي سيمر بها، وما يعرض من كمال أو نقص؛ كما قال ﷻ: ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨].

الثاني: أن مقادير المخلوقات مقدَّرة في الصفات التي تكون عليها المخلوقات من الغرائز والأحوال التي يسميها الآخرون: الأعراض، فكل الأعراض التي تعرض على الذوات قد قدَّرها الله ﷻ، فقدر الألوان بتفصيلاتها، وقدر الصفات من الحرارة واليبوسة، وقدر الذَّكاء، وقدر تفصيلات الحياة التي في المخلوق بجميع أحوالها، سواء المخلوقات التي حياتها بالروح، أو التي حياتها بالنماء، أو المخلوقات الجامدة عن الحركة الظاهرة.

الثالث: قدَّر الله ﷻ على المكلفين من مخلوقاته ما هم عليه: من الشقاوة، ومن الهدى، ومن الضلال؛ ولهذا قال: ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٣]، فرتب الهداية بعد التقدير؛ لأنه عنى بالتقدير هنا المرتبتين الأوليين؛ لأنه جعلها بعد قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ [الأعلى: ٢]، أي: جعل الخلق على نهايته فسواه، أي: جعله على نهايته المقدرة له، ثم قال: ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ﴾، أي: لما خلق الأشياء الغريزية، والخلقية ﴿فَهَدَىٰ﴾ للطريقين.

إذا تبيَّن ذلك، فالله ﷻ قَدَّرَ للأشياء المقادير، وتعبير المؤلف **بقوله**: ﴿**قَدَّرَ لَهُمْ**﴾ هذا مناسب، وأفضل من أن يقول: (قدَّر عليهم أقدارًا)؛ لأن التقدير لهم يشمل ما يكونون عليه من خير أو شر.

وفي **قوله**: ﴿**قَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا**﴾ مسائل:

المسألة الأولى:

القَدَر معناه في اللغة: تهيئة الشيء لما يصلح له، فإذا هَيَّأت شيئًا لما

يصلح له فقد قدرته. وتقول: أُقدِّر أن يكون كذا وكذا، أي: هيأت هذا الأمر على أن يكون كذا، فتكون داخلًا في هذا الأمر بتقدير إذا دخلت فيه بتهيئته، وهذا هو المعنى اللغوي العام؛ كما قال ﷻ: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ [فصلت: ١٠]، ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]، والآيات في هذا كثيرة.

أما في الشرع: فالقَدَر هو سر الله ﷻ الذي لم يُطلِع عليه أحدًا، لا مَلَكًا مقرَّبًا، ولا نبيًّا مرسلًا، بل هو سر الله الذي لا يعلمه على وجه الكمال أحد.

وتعريف القدر اختلف فيه الناس، وحتى تعريفه عند المنتسبين للسنة مختلف[1]، لكنه عُرِّفَ بتعريف أُخذ من مراتب القدر التي جاءت الأدلة على مفرداتها، فقيل في تعريف القدر عند أهل السنة: (**هو علم الله السابق بالأشياء قبل وقوعها، وكتابته لذلك في اللوح المحفوظ قبل خلقها وإيجادها، ومشيئته النافذة الشاملة، وخلقه ﷻ لكل شيء**)، وهذا يشمل المراتب جميعًا.

وسيأتي تفصيل مراتب القدر ودرجاته في موضعه فيما نستقبل من هذه الرسالة.

المسألة الثانية:

لما كان هذا أول موضع يُذكر فيه القدر يجب أن يُبحث من جهة النصوص؛ فقد صَحَّ عن النبي ﷺ أنه قال: «**إِذَا ذُكِرَ الْقَدَرُ فَأَمْسِكُوا**»[2]،

---

(١) انظر: الدرر السنية (١/ ٥١٢).

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠٤٤٨)، والحارث في مسنده (٢/ ٧٤٨ ـ زوائد الهيثمي) واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٧/ ١٢٥٠)، وأبو نعيم في الحلية (٤/ ١٠٨)، وقال المباركفوري في تحفة الأحوذي (٦/ ٢٨١): «رواه الطبراني بإسنادٍ حسنٍ من حديث ابن مسعود رضي الله عنه»، وانظر: مجمع الزوائد (٧/ ٢٠٢)، =

أي: أمسكوا عن الخوض فيه بما لم يدلكم عليه كلام الله ﷿ أو كلام نبيكم ﷺ، فإذا خاض المرء في القدر بعقله وفهمه فيجب ألا يتعدَّى ما دَلَّت عليه النصوص؛ وذلك لأن تجاوز ما دَلَّت عليه النصوص في باب القدر؛ بسببه ضَلَّ الناس.

ومن الأمور التي إذا تعرض الناظر لها تسبب له الضلال في القدر:

الأمر الأول: الخوض في أفعال الله ﷿ بالتعليل، فإذا خاض في أفعال الله ﷿ بالتعليل الذي يظهر له دون حجة فإنه يضل؛ لأن أفعال الله ﷿ صفاته ﷻ، وهي مرتبطة عندنا بعلل توافق حكمة الرب ﷿، والمخلوق لا يفهم من تعليل الأفعال إلا بما أدركه، أو بما يصل إليه إدراكه، فإذا رأى مثيله علل هذا بهذا؛ لأنه عاينه، أو أدركه بما شاهد، أو يصل إليه إدراكه بالمعلومات المختلفة التي يقدرها، وقد سبق بيان أن الأساس في صفات الله ﷿ أنه لا يُدرك كيفية الاتصاف بالصفات، كما لا يُدرك كمال معرفة حكمة الله، ولا كمال التعليل؛ ولهذا مَن خاض في التعليلات في الأفعال بالعلل فإنه لابد أن يخطئ إذا تجاوز ما دل عليه الدليل.

والعلل قسمان: علل كونية، وعلل شرعية، وأفعال الله في ملكوته معللة، وكذلك أفعاله في شرعه ـ أي: أحكام الله الشرعية ـ هي في الغالب معللة.

إذا تبيَّن ذلك؛ فإن الخوض في التعليلات في الأفعال بالعلل هو سبب ضلال الفِرَق المختلفة في باب القَدَر؛ فهو سبب ضلال القدرية المشركية، وهو سبب ضلال القدرية الغلاة النافية للعلم، وهو سبب

= وقال العراقي في المغني عن حمل الأسفار (١/ ٤١): «إسناده حسن». وكذا حسنه الحافظ ابن حجر في الفتح (١١/ ٤٧٧).

ضلال القدرية المتوسطة أو المعتزلة؛ لأن الفِرَق الرئيسة في القدر ثلاث[١]:

قدرية مشركية: وهم الذين قال عنهم ﷻ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨].

وقدرية غلاة: وهم نفاة العلم الذين قالوا: إن الأمر أُنُف، والله ﷻ لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها.

وقدرية متوسطة: وهم المعتزلة في باب القدر الذين لم ينفوا كل مراتب القدر، فلم ينفوا العلم السابق، وسيأتي تفصيله في موضعه.

وكل هذه الفرق خاضوا في مشيئة الله وإراداته والتعليلات بعقولهم، فلما لم يفهموا التعليل ضلوا، كما قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تائيته[٢]:

وَأَصْلُ ضَلالِ الْخَلْقِ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... هُوَ الْخَوْضُ فِي فِعْلِ الإِلَهِ بِعِلَّةِ
فَإِنَّهُمُوا لَمْ يَفْهَمُوا حِكْمَةً لَهُ ... فَصَارُوا عَلَى نَوْعٍ مِنَ الْجَاهِلِيَّةِ

فالخوض في أفعال الله بالتعليل هو أول أسباب الضلال في هذا الباب؛ لِمَ أغنى ولِمَ أفقر؟ ولِمَ خلق هذا الشيء على هذا النحو؟ ولِمَ أعطى؟ ولم شرعَ؟ ولِمَ جعل هذه الأمة كذا وهذه الأمة كذا؟ ولِمَ جعل

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ١١١، ١١٢)، و(٨/ ٢٦٠)، والاستقامة (٢/ ١٣٩).

(٢) انظر: الأبيات بتمامها في مجموع الفتاوى (٨/ ٢٤٥ ـ ٢٥٥)، وشرح القصيدة النونية لابن عيسى ٢/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣)، ومطلع القصيدة يقول فيها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

سُؤَالُكَ يَا هَذَا سُؤَالُ مُعَانِدٍ ... مُخَاصِمِ رَبِّ الْعَرْشِ بَارِي الْبَرِيَّةِ
فَهَذَا سُؤَالٌ خَاصَمَ الْمَلأَ الْعُلا ... قَدِيمًا بِهِ إِبْلِيسُ أَصْلُ الْبَلِيَّةِ
وَمَنْ يَكُ خَصْمًا لِلْمُهَيْمِنِ يَرْجِعَنْ ... عَلَى أُمِّ رَأْسٍ هَاوِيًا فِي الْحُفِيرَةِ
وَيُدْعَى خُصُومُ اللهِ يَوْمَ مَعَادِهِمْ ... إِلَى النَّارِ طُرًّا مَعْشَرَ الْقَدَرِيَّةِ

الأرض كذا؟ ولم جعل الجنة كذا؟ ولِمَ جعل مصير هذا كذا؟.. إلى آخره، كل هذا إذا خاض فيه العبد، فإنه باب ضلال؛ لأن القدر سر الله ﷻ.

الأمر الثاني: قياس أفعال الله ﷻ على أفعال المخلوقين، أو جعل ميزان تقدير الله على وجه الكمال والصحة هو ميزان تقدير المخلوقين، فإن العباد إذا نظروا في فعل المخلوق وفي تقديره وتصرفاته، فإنهم يجعلون الصواب والكمال في حق المخلوق على نحو ما، فإذا نقلوا هذا الذي أدركوه في المخلوق إلى فعل الله ﷻ، فقد أتوا بابًا كبيرًا من أبواب الضلال كما حصل للقدرية من المعتزلة وأشباههم؛ فإنهم قاسوا أفعال الله بأفعال خلقه، فأوجبوا على الله ﷻ فعل الأصلح بما عهدوه من فعل الإنسان، وأوجبوا على الله ﷻ العدل ونفوا عنه الظلم بما عهدوه من فعل الإنسان.

ولهذا قالوا: إن الله ﷻ يجب عليه فعل الأصلح، وأنه يحسن في فعل الله كذا، ويقبح كذا. فما حسنته عقولهم فيما رأوه في البشر حسنوه في فعل الله، وما قبحته عقولهم من أفعال المخلوقين قبحوه في فعل الله، فنفوا أشياء عن الله ﷻ ثابتة له؛ لأجل هذه المسائل الثلاث:

* **مسألة التحسين والتقبيح.**
* **مسألة الصالح والأصلح.**
* **مسألة الظلم والعدل.**

وهذه المسائل هي أعظم أبواب ضلال القدرية؛ ولهذا يجب ألا يدخل فيها المكلف إلا بما دلت عليه النصوص، والأصل في هذا أن الله ﷻ لا يُشَبَّه بخلقه في أفعاله ولا في صفاته؛ كما قال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

الأمر الثالث من أسباب الضلال في مسائل القدر: أن طائفة من الناس

أخذوا بكلام العلماء في مسائل القدر على أنه من المُسَلَّمَات، فإذا قرأت في هذا الباب أن العلماء الذين تكلموا في مسائل القدر من المتقدمين من علماء السلف وصنفوا فيه؛ كابن أبي داود، بل قبله ابن المبارك، ومن كتب في ذلك مصنفات مستقلة، أو ضمن كتب السنة الأخرى، ومن صنَّف من المتأخرين في هذا الأمر؛ يجب أن تنظر إلى كلامه على أنه قابل للأخذ والرد، وإذا دخل في أمر عقلي لا دليل عليه من كلام الله ﷻ أو كلام الرسول ﷺ فيجب أن تتوقف؛ لأننا وجدنا أن طائفة من الناس أخذوا كلام مَن وثقوا به من أهل العلم في مسائل القدر على أنه مُسَلَّمٌ به لما كان منتسبًا إلى السنة، ولكنه خاض باجتهاده في بعض المسائل من جهة العقل، فيأتي الناظر فلا يدرك كلامه على وجه التمام، أو يكون ذلك العالم مخطئًا في اجتهاده، فيتابعه هذا وينسبه إلى السنة!

والسنة في باب القدر هي: ما دل عليه القرآن، وأحاديث المصطفى ﷺ فحسب، وما زاد عنه فيجب الإمساك عنه.

وقد يحتاج طالب العلم إلى التفصيل العقلي بما دلت عليه النصوص والإلزامات بما علم من النصوص في مقام الرد على المخالفين، لا في مقام التقرير، فينبغي أن يُفهم كلام أهل العلم على مرتبتين:

الأولى: مقام تقرير مسائل القدر.

والثانية: مقام الرد على الخصوم في القدر.

فإذا كان المقام مقام تقرير الاعتقاد الصحيح في القدر، فلا يجوز أن يتجاوز كلام الله ﷻ وحديث المصطفى ﷺ؛ لأن القَدَر سر الله.

المسألة الثالثة:

أن الفِرقَ في باب القدر ثلاث فرق:

الأولى: القدرية.

والثانية: الجبرية.

والثالثة: أهل السنة والجماعة.

والقدرية طوائف كثيرة: منهم الغلاة، ومنهم المتوسطون، وقولنا عنهم: قَدَرِيَّة؛ نعني به نفاة القَدَر، ننسبهم للقدر؛ لأنهم نفوه، فقال أهل العلم عنهم قَدَرِيَّة لأنهم نفوا القدر، فمنهم مَن نفى العلم، ومنهم مَن نفى عموم المشيئة، أو عموم خلق الله ﷻ لكل شيء.

وأما الجبرية الذين قالوا: إن العبد مجبور، فمنهم الغلاة؛ كالجهمية، وغلاة الصوفية الذين يقولون: هو كالريشة في مهب الريح.

ومنهم المتوسطون الذين قالوا: هو مجبور في الباطن، ومختار في الظاهر، وهم: الماتريدية، والأشاعرة.

والمؤلف الطحاوي ينتمي في الجملة في المسائل المشكلة إلى الماتريدية؛ ولهذا ينبغي أن يُنتبه لكلامه في المواطن ذات الزلل ـ كمسألة القدر ـ: هل قررها على وجه الجبر أم على وجه كلام أهل السنة والجماعة؟ كما سيأتي.

المسألة الرابعة: نختم بها، **قوله**: ﴿**قَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا**﴾:

أن هناك ألفاظًا تستعملها الطوائف جميعًا في مباحث القدر، ولكن لكل طائفة قصد ومصطلح في استعمالها، وهذه يجب الانتباه لها.

مثال ذلك: مسألة الكسب؛ فإن الكسب عند أهل السنة له معنى، وعند الأشاعرة والماتريدية له معنى، وعند المعتزلة له معنى، فلفظ واحد يرد في كتب أهل السنة، وكتب الأشاعرة، وكتب المعتزلة، وكلٌّ له فيه اصطلاحه ومعناه.

كذلك قول: مشيئة الله نافذة؛ عند المعتزلة له معنى، وعند الأشاعرة والماتريدية له معنى، وعند أهل السنة له معنى، فالقدرية يعنون بذلك معنى المعتزلة، ومَن نفوا القدر، والجبرية يصرفونه لمعتقدهم، وأهل السنة يصرفونه لما دَلَّت عليه الأدلة.

المقصود من هذه المقدمات الدخول في هذه المباحث المهمة؛ لأننا في تقرير هذه العقيدة الطحاوية نريد أن ننتقل من سرد المعلومات التفصيلية فقط في معتقد أهل السنة إلى ما يفتح آفاقًا في رؤية كتب أهل العلم في الاعتقاد بعامة، فيُنتبه إلى أن الألفاظ في باب القدر متشابهة لكن المعاني مختلفة، فإذا قرأت كتابًا من كتب التفسير فتجد كلامًا لمفسر سلفي قد يستعمل العبارات التي يستعملها الأشعري، أو المعتزلي، وكلٌّ له اصطلاحه؛ ولهذا قال مَن قال في كتاب «**الكشاف**» للزمخشري[١]: (إنه دس فيه مذهب المعتزلة في الصفات وفي القدر، وهو أعظم حيث لا يدركه إلا الناقد البصير)[٢].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ بعد ذلك: ﴿**وَضَرَبَ لَهُمْ آجَالًا**﴾ الآجال: جمع أجل،

---

(١) هو كبير المعتزلة، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي، النحوي، اللغوي، المفسر، صاحب «الكشاف»، و«المفصل»، توفي سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة. قال ابن خلكان: «أول ما صنف كتاب الكشاف، كتب استفتاح الخطبة: الحمد لله الذي خلق القرآن، فيقال: إنه قيل له: متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس، ولا يرغب أحد فيه، فغيره بقوله: الحمد لله الذي جعل القرآن، وجعل عندهم بمعنى خلق» اهـ. انظر: وفيات الأعيان (٥/ ١٧٠)، وسير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٥٢)، والعبر (٤/ ١٠٦)، والبداية والنهاية (١٢/ ٢١٩)، وشذرات الذهب (٤/ ١١٨).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٥٨، ٣٥٩) بعد أن بيَّن فساد أقوال أصحاب التفسير بالرأي: «ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحًا، ويدس البدع في كلامه، وأكثر الناس لا يعلمون؛ كصاحب الكشاف ونحوه، حتى إنه يروج على خلق كثير ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ـ ما شاء الله ـ، وقد رأيت من العلماء المفسرين، وغيرهم من يذكر في كتابه، وكلامه من تفسيرهم ما يوافق أصولهم التي يعلم أو يعتقد فسادها، ولا يهتدي لذلك!» اهـ. وانظر: تحفة الأحوذي (٨/ ٢٢٤).

وضرب الآجال معناه: أنه ﷻ جعل لكل شيء أجلًا ينتهي إليه، فما من شيء إلا وله أجل ينتهي إليه المراد من خلقه، فالسماوات لها أجل، والأرض لها أجل، وهكذا مخلوقات الله ﷻ جعل لها أجلًا يعلمه سبحانه وتعالى ولا يعلمه العباد، قد يطول جدًّا، وقد لا يكون له نهاية بعلم الله سبحانه وتعالى له.

والآجال غير الأعمار، فالعمر أخص من الأجل؛ ولهذا قال بعض أهل العلم[1]: إن الأجل ـ كما جاء في القرآن ـ لا يقبل التغيير، قال سبحانه وتعالى: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: ٤٩]، وقال: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [يونس: ٤٩]، وقال ﷻ في العمر: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فاطر: ١١]، وهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى ضرب آجالًا وجعل أعمارًا.

والجمع بين هذا عند طائفة من المحققين من أهل العلم: أن الأجل لا يقبل التعديل ولا التغيير، وأما الأعمار فهي قابلة لذلك بأسباب أناط الله سبحانه وتعالى بها التغيير في قدره السابق؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرعد: ٣٨]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

فإذًا: أجل الأمم والعباد والمخلوقات هو الذي في اللوح المحفوظ، لا يقبل التغيير ولا التبديل؛ جعله الله سبحانه وتعالى على هذا النحو على ما اقتضته حكمته سبحانه وتعالى، وأما الأعمار فإنها تقبل التغيير، وقبولها للتغيير بما فيه التقدير السنوي للعباد؛ لأن القدر منه:

قدر عام: وهو الأصل العظيم، وهو ما جاء في قوله ﷺ: «**كَتَبَ اللهُ**

---

(١) انظر: اعتقاد أئمة الحديث (ص٧٧)، والإبانة لابن بطة (ص٢٠٢)، والاعتقاد للبيهقي (ص١٧١)، والفصل في الملل (٣/ ٥٠)، ومجموع الفتاوى (٨/ ٥١٢).

مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»(١)، هذا التقدير العام في اللوح المحفوظ.

وتقدير خاص: وهو يختلف؛ فمنه:

* تقدير لكل مخلوق في رحم أمه.
* وتقدير سنوي في ليلة القدر(٢).
* وتقدير يومي بما يفعله العباد.

إذا تبيَّن ذلك؛ فإن التقدير الذي يقبل التغيير هو الذي في صحف الملائكة، وهذا الذي يُحمل عليه قوله ﷻ: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فاطر: ١١]، بعض أهل العلم في التفسير فهم الآية أن معناها: وما يعمر من معمر، ولا ينقص من عمر معمر آخر إلا في كتاب، وأن تعمير المعمر يكون بسببٍ قد قُدِّر هو والتعمير معًا، فيكون قد عُمِّر لا بالنسبة إلى أنه كان عمره ليس بطويل فأُطيل فيه(٣).

وهذا يخالف ما جاءت به السنة الصحيحة من قول المصطفى ﷺ: **«مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ؛ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ»**(٤)،

---

(١) سبق تخريجه (ص١٠٥).

(٢) قال الحافظ ابن كثير رحمه الله عند قوله تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: ٤] قال: (في ليلة القدر يفصل عن اللوح المحفوظ إلى الكتبة أمر السنة، وما يكون فيها من الآجال والأرزاق، وما يكون فيها إلى آخرها، وهكذا روي عن ابن عمر رضي الله عنهما، وأبي مالك، ومجاهد، والضحاك، وغير واحد من السلف) اهـ. انظر: تفسير القرآن العظيم (١٢/ ٣٣٤).

(٣) تفسير الطبري (٢٢/ ١٢٢)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٥٥١)، وتفسير القرطبي (١٤/ ٣٣٣).

(٤) أخرجه البخاري (٢٠٦٧)، ومسلم (٢٥٥٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وبقوله ﷺ فيما صح عنه: «وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ»[١]، أي: أن زيادة الأرزاق منوطة بسبب، وأن تعمير المعمر، ونسْءَ الأثر مربوط بسبب، وهذا هو الذي به ارتبطت الأعمار بالآثار، أما الآجال فلا تقبل تغييرًا؛ لأنها هي الموافقة لما في اللوح المحفوظ، الأجل الذي إليه النهاية، أما العمر فيقبل التغيير.

ولهذا صح عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩] أنه في صحف الملائكة ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، أي: اللوح المحفوظ[٢]. وهذا واضح.

فقول المؤلف رحمه الله: ﴿وَضَرَبَ لَهُمْ آجَالًا﴾ يعني: ما كان من التقدير السابق قبل خلق السماوات والأرض.

قال: ﴿وَلَمْ يَخْفَ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ، وَعَلِمَ مَا هُمْ عَامِلُونَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ﴾، ﴿لَمْ يَخْفَ عَلَيْهِ شَيْءٌ﴾ هذا عام، أي: من الطاعات والمعاصي، ومن الخير والشر، مما سيعملون ومما لم يعملوه لو عملوه كيف يكون؛ فإنه سبحانه وتعالى يعلم أحوال الخلق على وجه التفصيل فيما سيعملون وفيما لم يعملوه؛ مثاله: ﴿وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا﴾ [الكهف: ٨٠]؛ فعلم الله سبحانه وتعالى متعلق بكل شيء.

---

(١) أخرجه الترمذي (٢١٣٩)، وقال: (حسن غريب)، والبزار في مسنده (٦/ ٥٠٢)، والطبراني في الكبير (٦١٢٨)، من حديث سلمان رضي الله عنه، وأخرجه ابن ماجه (٩٠، ٤٠٢٢)، وقال البوصيري في الزوائد: (وسألت شيخنا أبا الفضل العراقي رحمه الله عن هذا الحديث، فقال: هذا حديث حسن)، وأحمد في المسند (٥/ ٢٧٧)، وابن أبي شيبة (٦/ ١٠٩)، وابن حبان (٣/ ١٥٣)، والطبراني في الكبير (١٤٤٢)، والحاكم في المستدرك (١/ ٦٧٠)، والبيهقي في شعب الإيمان (٧/ ٢٥٨) من حديث ثوبان رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (١٣/ ١٦٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣٨٠).

قال: ﴿وَعَلِمَ مَا هُمْ عَامِلُونَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ﴾، لِمَ؟ لأنه سبحانه وتعالى بكل شيء عليم؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦]، وقوله: ﴿بِكُلِّ شَىْءٍ﴾ هذا عموم لا يخرج منه شيء، والأشياء ـ كما سبق تفسيرها ـ جمع شيء، والشيء ما يصح أن يُعلم أو يؤول إلى العلم؛ فقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ أي: كل ما يصح أن يُعلم، أو ما يؤول إلى أن يُعلم هو به عليم سبحانه وتعالى.

لهذا قال علماؤنا: علم الله سبحانه وتعالى متعلق بكل شيء؛ فالله علم ما سيكون، وعلم ما لا يكون، وعلم ما قدر ألا يكون لو حصل كيف يكون.

فهذه الثلاث فيها مخالفة للقدرية وللمعتزلة في مذاهبهم:

* علم ما سيكون.

* وعلم ما لا يكون؛ علمه عز وجل بأنه اختار أن يكون الأمر على هذا النحو.

* وعلم ما لم يكن لو كان كيف يكون؛ كما قال عز وجل: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣].

قال رحمه الله بعد ذلك: ﴿وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَتِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَعْصِيَتِهِ﴾ هذا تعليق للأشياء بالأمور الشرعية، أي: أن الخلق والعلم والتقدير السابق وضرب الآجال هذا نافذ فيهم، ومع ذلك أمرهم سبحانه وتعالى بطاعته ونهاهم عن معصيته عز وجل؛ **فقوله:** ﴿وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَتِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَعْصِيَتِهِ﴾ أراد منه مخالفة المعتزلة في أن الأمر بالطاعات والنهي عن المعاصي جاء عقليًّا وليس شرعيًّا، ولكن الحق أنه إنما جاء في الشرع لا في العقل.

❁ ❁ ❁

وَإِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى، وَنَبِيُّهُ الْمُجْتَبَى، وَرَسُولُهُ الْمُرْتَضَى، وَإِنَّهُ خَاتِمُ الأَنْبِيَاءِ وَإِمَامُ الأَتْقِيَاءِ، وَسَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ وَحَبِيبُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَكُلُّ دَعْوَى النُّبُوَّةِ بَعْدَهُ فَغَيٌّ وَهَوًى، وَهُوَ الْمَبْعُوثُ إِلَى عَامَّةِ الْجِنِّ وَكَافَّةِ الْوَرَى، بِالْحَقِّ وَالْهُدَى، وَبِالنُّورِ وَالضِّيَاءِ.

الشَّرْحُ

هذه الجملة من كلام المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ في التوحيد؛ وذلك أنه **قال** في أول هذه العقيدة: «**نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللهِ مُعْتَقِدِينَ بِتَوْفِيقِ اللهِ: إِنَّ اللهَ وَاحِدٌ لا شَرِيكَ لَهُ**»، ثم مضى في ذلك وأتى إلى مقام الرسالة والكلام على النبوة، **فقال**: «**وَإِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى**» فهي معطوفة على **قوله**: «**إِنَّ اللهَ وَاحِدٌ لا شَرِيكَ لَهُ**»، و«**إِنَّ**» هنا مكسورة؛ لأنها معمول القول، ومن المعلوم في النحو أن «**إِنّ**» تُكسر إذا كانت تقدر مع ما بعدها بجملة[1]، أي: أن «**إنّ**» مع ما دخلت عليه تقدر بجملة، ومعلوم أن القول له مقول، ومقول القول جمل وليس بمفردات، وهذا بخلاف فتح همزة «**أنّ**»؛ فإن القاعدة فيها أنها تُفتح إذا كانت في تقدير المفرد أو المصدر كما هو مقرر في النحو.

المقصود أن **قوله**: «**وَإِنَّ مُحَمَّدًا**» هذا بكسر همزة «**إنّ**»؛ لأنها مقول القول في أول الرسالة، وهو **قوله**: «**نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللهِ**».

وبحث الرسالة والنبوة هو من توحيد الله عَزَّ وَجَلَّ؛ ووجه ذلك: أن توحيد الله عَزَّ وَجَلَّ يطلق ويُعنى به العقيدة بعامة، فكل العقيدة بأركان الإيمان

---

(١) انظر: شرح ابن عقيل (١/ ٣٥١)، وأوضح المسالك (١/ ٣٢٥ ـ ٣٣٦).

تدخل في توحيد الله، فتوحيد الله ﷻ هو الإيمان، وهو المشتمل على أركان الإيمان الستة، والكلام على نبوة محمد ﷺ ضمن ذلك.

والوجه الثاني: أن نبوة محمد ﷺ هي طريق التوحيد؛ لأن توحيد الله ﷻ لم يُعلم إلا عن طريق الرسل، وفي ذلك تقرير أن العقول لا تستقل في معرفة توحيد الله ﷻ، وما يتضمنه ذلك، وما يستلزمه ذلك، بل لا بد من بعثه رسلًا وأنبياء للبيان: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

وبعثة الرسل بها عُلم حق الله ﷻ وتوحيده توحيد الألوهية، وبها علم نعت الله ﷻ وأسماؤه وصفاته الكاملة الجليلة.

فإذًا: بعثة محمد ﷺ، وبعثة الرسل جميعًا هي طريق توحيد الله ﷻ؛ ولهذا قال في أول العقيدة: ﴿**نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللهِ مُعْتَقِدِينَ بِتَوْفِيقِ اللهِ: إِنَّ اللهَ وَاحِدٌ لا شَرِيكَ لَهُ**﴾، واستمر ومرّ حتى **قال**: ﴿**وَإِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى**﴾ يعني: ونقول في توحيد الله: ﴿**إِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفى، وَنَبِيُّهُ الْمُجْتَبَى، وَرَسُولُهُ الْمُرْتَضَى**﴾.

وهذه الجملة من كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيها تقرير عقيدة عظيمة، وهي أن محمدًا ﷺ جمعت له أوصاف ونعوت ومراتب؛ فمنها: أنه عبد. ومنها: أنه نبي. ومنها: أنه رسول. ومنها: أنه خاتم الأنبياء والمرسلين. ومنها: أنه حبيب رب العالمين وخليله. ومنها: أن بعثته عامة للجن والإنس وكافة الورى.

وسيأتي بيان هذه الجمل والصفات في شرح كل جملة بما تقتضيه.

ففي **قوله**: ﴿**وَإِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى، وَنَبِيُّهُ الْمُجْتَبَى، وَرَسُولُهُ الْمُرْتَضَى**﴾ ذكر ثلاثة مقامات لمحمد بن عبد الله ﷺ، **وقوله**: ﴿**إِنَّ مُحَمَّدًا**﴾ بدون أوصاف زائدة ـ كسيدنا محمد، ونحو ذلك ـ فيه اتباع لما جاء في الأحاديث الكثيرة من ذكر التعبد باسم النبي ﷺ مجردًا عن

وصف السيادة وغير ذلك، وهذا هو المسنون والمشروع كما في دعاء المصلي في التحيات إذا جلس للتشهد وأشباه ذلك، وكما في قول المؤذن، وكما في الصلاة على النبي ﷺ في الصلاة، وغيرها(١).

فالسنة التي جاءت بها الأحاديث الكثيرة، وعمل السلف: أن مقام المصطفى ﷺ أرفع ما يوصف به أن يوصف بمقام العبودية، والنبوة والرسالة؛ وذلك لأن الله ﷻ وصف نبيه بذلك في أعلى المقامات وأجلِّها؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، فوصفه في هذا المقام العظيم ـ وهو: مقام الإسراء، وما تبعه من المعراج إلى رب العالمين ـ بأنه أسرى بعبده.

وقال سبحانه وتعالى في وصف نبوة محمد ﷺ وتذلله: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ [الجن: ١٩]، وقال سبحانه وتعالى في المعراج وقربِ محمدٍ ﷺ من رب العالمين: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم: ١٠]، وهذا الوصف ـ وصف العبودية الخاصة ـ هو أعلى المقامات التي يوصف بها الإنسان، فإذا زاد عليه وصف النبوة ووصف الرسالة كان ذلك أعلى الكمال؛ ولهذا يعظم العبد بتحقيق كمال العبودية لله ﷻ، وتحقيق كمال العبودية إنما هو في الأنبياء والمرسلين.

فإذًا: وصف محمد ﷺ بأنه: ﴿**عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى**﴾ هذا فيه رفع

---

(١) كما جاء في صحيح البخاري (٨٣١)، ومسلم (٤٠٢) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ اللهَ هُوَ السَّلَامُ، فَإِذَا صَلَّى أَحَدُكُم فَلْيَقُلْ: التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ، فَإِنَّكُمْ إذا قُلْتُمُوهَا أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ لِلَّهِ صَالِحٍ في السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إلا الله، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ**».

وإكرام للنبي ﷺ؛ لأن الله ﷻ هو الذي رضي له هذا الوصف، وهذا النعت، وهذا المقام.

فينبغي على مَن يكتب أو يصنف أو يحاضِر أن يتبع السنة في الألفاظ، فيقول: وأن محمدًا عبده المصطفى دون زيادة سيدنا وأشباه ذلك، وإن كان هو ﷺ سيد المرسلين كما ذكر هنا، وهو سيد ولد آدم ﷺ.

قال: ﴿وَإِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى﴾ والاصطفاء هو الاختيار، ومحمد ﷺ اصطُفي للرسالة، وهذا اللفظ مأخوذ من قوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ [الحج: ١٩]، فكل مرسَل مصطفى؛ لأن الله اصطفاه ـ أي: اختاره ـ، وقرَّبه لمقام الرسالة والعبودية الخاصة.

قال: ﴿وَنَبِيُّهُ الْمُجْتَبَى﴾ والاجتباء هو الاختصاص كما في قوله ﷻ: ﴿وَٱجۡتَبَيۡنَٰهُمۡ وَهَدَيۡنَٰهُمۡ﴾ [الأنعام: ٨٧]، وهذا معناه الاختصاص، أي: جعله نبيًّا فاجتباه، جعله حبيبًا له وخليلًا ومختارًا، ومختصًّا بالمقامات العالية.

وقال: **﴿وَرَسُولُهُ الْمُرْتَضَى﴾**، وهذا مأخوذ من قوله ﷻ: ﴿إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا﴾ [الجن: ٢٧].

هذه الجمل من المصنف فيها تقرير لعقيدة عامة؛ وهي: أن محمد بن عبد الله ﷺ عبدٌ ونبيٌّ ورسولٌ، **﴿وَإِنَّهُ خَاتَمُ الأَنْبِيَاءِ﴾**. **﴿وَكُلُّ دَعْوَى النُّبُوَّةِ بَعْدَهُ فَغَيٌّ وَهَوًى﴾**، وهذا من جملة ما يدخل في أركان الإيمان، فلا يصح إيمان عبد حتى يعتقد بأن محمدًا ﷺ عبدٌ ونبيٌّ ورسولٌ، وأنه خاتم الأنبياء والمرسلين، وأنه لا تصح دعوى للنبوة بعده، وكل دعوى للنبوة بعده فكذب وضلال وغي وهوى... إلى آخر ما سيأتي في بيان تلك الجمل.

وهذه الجملة فيها تقرير بأن النبوة مختلفة عن الرسالة، وأن النبوة تسبق الرسالة؛ كما **قال**: ﴿**وَنَبِيُّهُ الْمُجْتَبَى، وَرَسُولُهُ الْمُرْتَضَى**﴾، وهذا هو المعروف والمقرر من أن محمدًا ﷺ نُبئ بـ ﴿**اقرأ**﴾، وأرسل بـ ﴿**المدثر**﴾، فالنبوة مرتبة دون مرتبة الرسالة، وجعل العطف بالذات أولى من جعله متغايرًا لفظيًّا، أي: أن المصنف ـ الطحاوي ـ يرى أن النبوة غير الرسالة، وأن النبي غير الرسول، وهذا هو الحق ـ كما سيأتي بيانه ـ، وهذه الجملة فيها تقرير ما ذكرت من العقيدة العامة المعروفة.

ويدخل تحتها مسائل:

المسألة الأولى:

تعريف النبي والرسول، فالنبي والرسول لفظان موجودان في لغة العرب، فتعريفهما في اللغة يؤخذ من موارده في اللغة، وهو أن النبي مأخوذ من النَّبْوَة، وهي: الارتفاع[١]؛ وذلك لأنه بالإيحاء إليه وبالإخبار إليه أصبح مرتفعًا على غيره، والرسول: هو من حُمِّلَ رسالة فبعث بها[٢].

وكلمة (**نبي**) جاءت في القرآن في القراءات على قراءتين متواترتين[٣]:

الأولى: النبي بالياء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾، وأشهر مَن يقرأ بـ (**النبي**) عاصم.

---

(١) انظر: التعاريف للمناوي (ص٣٠٧)، والقاموس المحيط (٣/ ٣٧٢) مادة (نبا)، ولسان العرب (١/ ١٦٣).

(٢) انظر: التعاريف للمناوي (ص٣٦٣)، والقاموس المحيط (٤/ ٣٨٥) مادة (رسل)، ولسان العرب (١١/ ٢٨٤).

(٣) انظر: نقط المصحف لأبي عمرو الداني (ص١٣٥)، وإتحاف فضلاء البشر لابن البناء الدمياطي (ص٨٢).

والثانية: النبيء ﴿يا أيها النبيء﴾، وأشهر مَن يقرأ بـ (**النبيء**) نافع.

والفرق ما بين النبي والنبيء في اللغة: أن النبي مأخوذ من النَّبْوَة وهي: الارتفاع، والنبيء من النبوءة، وهو من نُبئ، أما من حيث الشرع فالنبي والنبيء واحد، وكلا الأمرين حاصل في النبي ﷺ وفي كل نبي فهو مرتفع؛ ولأجل ذلك فهو نبي، وهو مُنبأ؛ ولأجل ذلك فهو نبيء. ولهذا نقول: إن كلمة (**نبي**) صارت من الرفعة؛ لأنه نبيء، أي: أنه نُبئ في نَبْوة وارتفاع عن غيره من الناس.

أما في التعريف الاصطلاحي للنبي والرسول؛ فهذا مما اختلف فيه أهل العلم كثيرًا، والمذاهب فيه متنوعة؛ منها:

المذهب الأول: قول مَن قال: إنه لا فرق بين الرسول والنبي، فكل نبي رسول وكل رسول نبي. قال به طائفة قليلة من أهل العلم من المتقدمين ومن المتأخرين، ومنهم مَن يُنسَب إلى السُّنة.

والمذهب الثاني: أن النبي والرسول بينهما فرق؛ وهو: أن النبي أدنى مرتبة من الرسول، فكل رسول نبيٌّ وليس كل نبي رسولًا[(١)]، وهو قول جمهور أهل العلم وعامة أهل السنة.

والمذهب الثالث: أن النبي أرفع من الرسول، وأن الرسول دون النبي، وهو قول غلاة الصوفية[(٢)].

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في «النبوات» (ص٢٨١): «فالنبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبئ بما أنبأ الله به، فإن أُرْسِلَ مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالةً من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله ولم يُرْسَلْ هو إلى أحدٍ يبلغه عن الله رسالةً فهو نبي وليس برسول» اهـ. وانظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٤٩٤)، وتفسير القرطبي (٧/ ٢٩٨).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في «منهاج السنة النبوية» (٥/ ٣٣٥) يصف =

وأرجح الأقوال هو قول جمهور أهل العلم وعامة أهل السنة؛ ذلك لأدلة كثيرة استدلوا بها على هذا الأصل مبسوطة في مواضعها، نختصر بعضها:

الدليل الأول: قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [الحج: ٥٢].

فيستدل من قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ أوجه ثلاثة:

الأول: أن الإرسال، وهو فعل ﴿أَرۡسَلۡنَا﴾ وقع على الرسول وعلى النبي، فإذًا: الرسول مرسل، والنبي مرسل؛ لأن هذا وقع على الجميع.

الثاني: أنه ﷻ عطف بالواو؛ فقال: ﴿مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ والعطف بالواو يقتضي المغايرة: مغايرة الذات، أو مغايرة الصفات، وهنا المقصود منه: أن الصفة التي صار بها رسولًا غير النعت الذي صار به نبيًّا، وهو المقصود مع تحقق أن الجميع وقع عليهم الإرسال.

الثالث: أنه ﷻ عطف ذلك بـ (لا) ـ أيضًا ـ في قوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا

= أحوال غلاة الصوفية: «وهم في الحلول والاتحاد نوعان: نوع يقول بالحلول والاتحاد العام المطلق: كابن عربي وأمثاله، ويقولون في النبوة: إن الولاية أعظم منها؛ كما قال ابن عربي:

مَـقَـامُ النُّـبُـوَّةِ فِـي بَـرْزَخٍ فُوَيْقَ الرَّسُولِ وَدُونَ الْوَلِي. اهـ.

وقال في «رسالة في الرد على ابن عربي» (ص٢٠٥): «وهم مع هذا الكفر والتعطيل الذي هو شر من قول اليهود والنصارى يدَّعون أن هذا العلم ليس إلا لخاتم الرسل، وخاتم الأولياء الذي يدعونه، وأن خاتم الأنبياء إنما يرى هذا العلم من مشكاة خاتم الأولياء، وأن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى خاتم الأنبياء» اهـ.

وانظر: مجموع الفتاوى (٢/ ٢٢١)، (٤/ ١٧١)، والصواعق المرسلة (٣/ ١١٥٧).

﴿مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾، ومجيء (لا) هنا في تأكيد النفي في أول الآية، وهو قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا﴾، فهو تقدير تكرير الجملة منفية من أولها؛ كأنه قال: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا أرسلنا من قبلك من نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته.

الدليل الثاني: أن النبوة ثبتت لآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ كما صح في الحديث: «**نبي مُكلَّم**»، وأن هناك أنبياء جاؤوا بعد آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ كإدريس، وشيث عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وغيرهما، وإدريس عَلَيْهِ السَّلَامُ ذكره الله عَزَّ وَجَلَّ في القرآن، والرسل أولهم نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وجعل الله عَزَّ وَجَلَّ أولي العزم من الرسل خمسة، وجعل أولهم نوحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهذا يدل على أن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يحصل له وصف الرسالة، بل جاء في الحديث قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**آدَمُ نَبِيٌّ مُكَلَّمٌ**»[1]، ووُصف نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ بأنه رسول[2]، ووُصف إدريس عَلَيْهِ السَّلَامُ بأنه نَبِي[3]؛ فدل هذا على التفريق بين المقامين.

الدليل الثالث: ما جاء في الحديث من التفريق بين عدد الأنبياء وعدد المرسلين؛ فقد سأل أبو ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: يَا نَبِيَّ اللهِ! كَمْ وَفَّى عِدَّةُ الْأَنْبِياءِ؟ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا، الرُّسُلُ مِنْ ذَلِكَ ثَلَاثُ مِائَةٍ وَخَمْسَةَ عَشَرَ جَمًّا غَفِيرًا**»[4]، وهذا الحديث ـ حديث

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٥/ ١٧٨)، والبخاري في تاريخه (١/ ٢٩)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٧/ ٢٦٥)، وابن حبان في صحيحه (٢/ ٧٦)، والبزار في مسنده (٩/ ٤٢٦، ٤٢٧)، والطيالسي في مسنده (ص٦٥)، والطبراني في الكبير (٧٨٧١)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ١٤٨) من حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) كما في حديث الشفاعة الذي رواه البخاري (٣٣٤٠)، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفيه: «... **فَيَأْتُونَ نُوحًا فَيَقُولُونَ: يا نُوحُ! أنت أَوَّلُ الرُّسُلِ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ، وَسَمَّاكَ اللهُ عَبْدًا شَكُورًا، أَمَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟...**».

(٣) كما قال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِدْرِيسَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥٦].

(٤) حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ السابق تخريجه.

أبي ذر رضي الله عنه ـ حسنه بعض أهل العلم، وإن كان إسناده ـ عند التحقيق ـ فيه ضعف، لكن فيه جمل صحيحة، وهو حديث طويل رواه ابن حبان وغيره.

والله عز وجل قص علينا خبر بعض الرسل، وحجب عنا قصص البعض الآخر؛ فقال عز وجل: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

وثَمَّ أدلة أخرى في هذا المقام قد لا تكون دَالَّة بوضوح على المراد.

إذا تبيَّن ذلك؛ وأن الصحيح هو قول الجمهور، وهو أن ثمة فرقًا بين النبي والرسول، فما تعريف النبي، وما تعريف الرسول في الاصطلاح؟

قلنا: إن النبي يقع عليه الإرسال، ولكن لا يسمَّى رسولًا عند الإطلاق[١]، والرسول يقع عليه الإرسال، وهو الذي يسمَّى رسولًا عند الإطلاق، والله عز وجل جعل ملائكة مرسلين، وإذا قلنا: (الرسول) فلا ينصرف بالإطلاق على المبلِّغ للوحي جبريل عليه السلام.

والله عز وجل أرسل الريح، وأرسل المطر، وأرسل أشياء من العذاب، ولا يقع عند الإطلاق أن يُقال: هذه مرسلة[٢]، أو هذه رسالة الله، أو هذه الأشياء رسولٌ؛ من إطلاق المفرد وإرادة الجمع به؛ ولهذا نقول: قد يُقال عن هذه الأشياء: إنها مرسلة؛ كما جاء في القرآن: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: ١]، ولكن إذا أُطْلِقَ لفظُ الرسول فلا ينصرف إلى مَنْ أُرْسِلَ من الملائكة، وإنما ينصرف إلى مَنْ أُرْسِلَ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٨/ ٧).
(٢) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (ص٢٨٣).

من البشر، وهذا يدل على أن الفرق قائم ما بين النبي والرسول، وأن النبي إرساله خاص، وأن الرسول إرساله مطلق.

فلهذا نقول: دلت آية سورة الحج: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢]، على أن كلًّا من النبي والرسول يقع عليه إرسال، فما الفرق بينهما من جهة التعريف؟

الجواب: أن العلماء اختلفوا على أقوال كثيرة في تعريف هذا وهذا، ولكن الاختصار في ذلك مطلوب، وهي مسألة اجتهادية.

فتعريف النبي: هو مَن أوحى الله إليه بشرع لنفسه، أو أمره بالتبليغ إلى قوم موافقين، أي: موافقين له في التوحيد.

والرسول: هو مَن أوحي إليه بشرع، وأمر بتبليغه إلى قوم مخالفين[1]، وتلحظ من هذا التعريف للنبي وللرسول؛ أنه لا مدخل لإيتاء الكتاب في وصف النبوة والرسالة، فقد يُعطى النبي كتابًا، وقد يُعطى الرسول كتابًا، وقد يكون الرسول ليس له كتاب، وإنما له صحف: ﴿صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ [الأعلى: ١٩]، وقد يكون له كتاب.

فإذًا: مَن جعل الفيصل أو الفرق بين النبي والرسول هو مجيء الوحي بكتاب منزَّل من عند الله ﷻ فهذا ليس بجيد، بل يُقال: إن المدار على:

أولًا: الإيحاء؛ فالنبي موحى إليه، والرسول موحى إليه.

ثانيًا: أنه يوحى إليه بشرع، أو بفصل في قضية ـ شرع يشمل أشياء كثيرة ـ فالنبي يوحى إليه بشرع، وكذلك الرسول يوحى إليه بشرع.

لكن النبي يوحى إليه لإبلاغه إلى قوم موافقين، أو ليعمل به في خاصة نفسه؛ كما جاء في الحديث: «**عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ، فَجَعَلَ يَمُرُّ**

---

(١) راجع (ص١٣٥).

النَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلُ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلَانِ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّهْطُ، وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ»[١]، والرسول يُبعث إلى قوم مخالفين له؛ ولهذا جاء في الحديث: «**إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ**»[٢]، ولم يجعلهم ورثة الرسل؛ وذلك لأن العالِم في قومه يقوم مقام النبي في إيضاح الشريعة التي معه، فيكون في إيضاح الشريعة ثمَّ شَبَه ما بين العالم والنبي، ولكن النبي يوحى إليه، فتكون أحكامه صوابًا؛ لأنها من عند الله ﷻ، والعالم يوضِّح الشريعة، ويعرض لحكمه الغلط.

يتعلَّق بهذه المسألة بحث أن الرسول قد يكون متابعًا لشريعة مَنْ قبله، كما أن النبي يكون متابعًا لشريعة مَنْ قبله.

فإذًا: الفرق ما بين النبي والرسول في اتباع شريعة مَن قبله: أن النبي يكون متابعًا لشريعة من قبله، والرسول قد يكون متابعًا؛ كيوسف عليه السلام جاء قومه بما بعث الله به إبراهيم ويعقوب عليهما السلام، وقد يُبعث بشريعة جديدة[٣].

وهذه الاحترازات؛ لأجل أن ثمة طائفة من أهل العلم جعلت كل محترز من هذه الأشياء فرقًا ما بين النبي والرسول.

فالكتاب قد يُعطاه النبي وقد يُعطاه الرسول، ولكن هل بُعث لقوم مخالفين أو موافقين؟ هذا مدار الفرق ما بين النبي والرسول؛ فالرسول قد يُبعث بالديانة التي جاء بها رسول مِمَّن قبله، لكنه يُرسل إلى قوم مخالفين، وإذا كانوا مخالفين فلابد أن يكون منهم من يصدقه ومنهم من

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٠٥)، ومسلم (٢٢٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه أبو داود (٣٦٤١)، والترمذي (٢٦٨٢)، وابن ماجه (٢٢٣)، وأحمد في المسند (٥/ ١٩٦)، والدارمي (٣٤٢)، والطبراني في مسند الشاميين (٢/ ٢٢٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢/ ٢٦٢) من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

(٣) انظر: كتاب النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (ص٢٨١، ٢٨٢).

يكذبه؛ لأنه ما من رسول إلا وقد كُذِّبَ، كما جاءت بذلك الآيات الكثيرة.

المسألة الثانية:

نبوة الأنبياء هل هي واجبة أو ممكنة؟

الصواب: أن نبوة الأنبياء وإرسال الرسل مما جعله الله عز وجل على نفسه؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقد اختلف الناس في ذلك:

فقالت طائفة: إرسال الرسل جائز.

وقالت طائفة: إرسال الرسل واجب على الله عز وجل.

وقالت طائفة: إرسال الرسل ونبوة الأنبياء لا يُقال فيها جائزة ولا واجبة، بل هي تبعٌ للمصلحة.

وكما ذكرنا أن قول أهل السنة في ذلك أن إرسال الرسل جعله الله عز وجل حجة على الناس ـ كما في الآية ـ ولا يُطلق القول بوجوبها، ولا بإمكانها أو جوازها أو ردِّ ذلك، بل يُتبع في ذلك النص الوارد؛ لأن أفعال الله عز وجل والإيجاب عليه والتحريم إنما يكون مِن عنده عز وجل.

المسألة الثالثة:

نبوة الأنبياء أو رسالة الرسل بمَ تحصل؟ وكيف يُعرف صدقهم؟

وما الفرق بين النبي والرسول وبين عامة الناس، أو مَن يدَّعي أنه نبي أو رسول، أو مَن يأتي بالأخبار المغيبة، أو يجري عليه شيء أو على يديه شيء من الخوارق؟

والجواب عن ذلك: أن المتكلمين في العقائد نظروا في هذا على جهاتٍ من النظر، فنُقدم قول غير أهل السنة، ونبين قول السلف وأهل السنة والجماعة في هذه المسألة العظيمة، وهي من المسائل التي يقل

تقريرها في كتب الاعتقاد مفصَّلة، فنقول: إن طريقة إثبات نبوة الأنبياء وإرسال الرسل للناس فيها مذاهب:

المذهب الأول: قول من يقول: إن الرسل والأنبياء لديهم استعدادات نفسية راجعة إلى القوى الثلاث والصفات الثلاث؛ وهي: السمع، والبصر، والقلب، فإنه يكون عنده قوة في سمعه فيسمع كلام الملأ الأعلى، وعنده قوة في قلبه؛ فيكون عنده تخيلات، أو يتصور ما هو غير مرئي، وعنده بصر ـ أيضًا ـ قوي يبصر ما لا يبصره غيره.

وهذه طريقة باطلة، وهي طريقة الفلاسفة الذين يجعلون النبوة من جهة الاستعدادات البشرية لا من جهة أنها وحي وإكرام واصطفاء من الله ﷻ.

المذهب الثاني: قول مَن يقول: إن النبوة والرسالة طريق إثباتها والدليل عليها هو المعجزات[١].

وهذا قول المعتزلة والأشاعرة وطوائف من المتكلمين، وتبعهم ابن حزم وجماعة، وجعلوا الفَرْقَ بين النبي وغيره هو: أن النبي يجري على يديه خوارق العادات، فمنهم مَن التزم ـ وهم المعتزلة، وابن حزم ـ في أنه ما دام الفرق هو خوارق العادات ـ وهي: المعجزات ـ فإذًا لا يثبت خارق لغير نبي؛ فأنكروا السحر، والكهانة، وأنكروا كرامات الأولياء، وأنكروا ما يجري من الخوارق؛ لأجل ألا يلتبس هذا بهذا، وجعلوا ذلك مجرد تخييل في كل أحواله، وأما الأشاعرة فجعلوا المسألة مختلفة، وسيأتي تفصيلها في موضعها ـ إن شاء الله ـ عند الكلام على كرامات الأولياء.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ (١٦/ ٣٥٦، ٣٥٧)، و(١٤/ ١٨٨)، ودرء التعارض (٩/ ٤٠، ٥٢)، والنبوات (ص١٧٣، ٢٠٧).

المذهب الثالث: هو مذهب أهل السنة والجماعة والسلف الصالح فيما قرره أئمتهم؛ وهو: أن النبوة والرسالة دليلها وبرهانها متنوع، ولا يقصر القول بأنها من جهة المعجزات الحسية التي تُرى أو تجري على يدي النبي والولي.

فمِن الأدلة والبراهين لإثبات النبوة والرسالة:

أولًا: الآيات والبراهين.

ثانيًا: ما يجري من أحوال النبي: في خبره، وأمره ونهيه، وقوله وفعله؛ مما يكون دالًّا على صدقه بالقطع.

ثالثًا: أن الله عَزَّ وَجَلَّ ينصر أنبياءه وأولياءه ويُمكِّن لهم، ويخذل مدَّعي النبوة ويبيد أولئك، ولا يجعل لهم انتشارًا كبيرًا. وهذه ثلاثة أصول.

أما الأول: فمعناه أن مَن قرَّر نبوة الأنبياء عن طريق المعجزات فإننا نوافقه على ذلك، لكن أهل السنة لا يجعلونه دليلًا فردًا، بل يجعلونه ضمن الدلائل على النبوة، وهذا الدليل وهو دليل المعجزات ـ كما يُسمَّى ـ يُعبِّر عنه أهل السنة بقولهم: الآيات والبراهين؛ وذلك لأن لفظ المعجزة لم يَرِد في الكتاب ولا في السنة، وإنما جاء في النصوص: الآية والبرهان؛ كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٨]، وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ﴾ [النمل: ١٢]، وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٣٢]، وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١]، ونحو ذلك من الآيات التي تدل على أن ما يؤتاه الأنبياء والرسل إنما هو آيات وبراهين.

وبعض أهل العلم جعل لفظ المعجز نتيجة في أن آية النبي وبرهان النبوة معجز، لكن لفظ الإعجاز فيه إجمال، وفيه إبهام؛ وذلك لأنه معجز لمَنْ؟ فإذا قلنا: معجز لبني جنسه فهذا حال، معجز لبني آدم فهذا

حال، أو معجز للجن والإنس فهذا حال، أو معجز لكافة الورى فهذا حال.

ولهذا المعتزلة والأشاعرة في بحث المعجزات اختلفوا في لفظ: **(معجز)** على أنه معجز لمن؟ كما سيأتي تقريره في موضعه ـ إن شاء الله ـ.

لهذا نعدل عن لفظ الإعجاز إلى لفظ: الآية والبرهان، ونقول: الآية والبرهان التي يؤتاها الرسول والنبي للدلالة على صدقه تكون معجزة للجن والإنس جميعًا، فما آتاه الله ﷿ محمدًا ﷺ يكون معجزًا للجن والإنس جميعًا؛ كما قال ﷿: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، أما إعجاز بعض الإنس دون بعض أو الإنس دون الجن، فهذا هو الذي يدخل في الخوارق، ويدخل في أنواع ما يحصل على أيدي السحرة والكهنة، وما أشبه ذلك.

أما الفرق ما بين الآية والبرهان الدال على صدق النبي مع ما يؤتاه أهل الخوارق: أنه هل هو معجز لعامة الجن والإنس أم لا؟ فإن كان معجزًا لعامة الجن والإنس فهو دليل الرسالة والنبوة(١).

والآيات والبراهين التي آتاها الله محمدًا ﷺ أنواع:

الأول: القرآن؛ وهو حجة الله ﷿ وآيته العظيمة على هذه الأمة، فتحدَّى الله ﷿ به الجن والإنس، ولم يستطيعوا ذلك مع أنهم متميزون بالفصاحة والبلاغة وأشباه ذلك؛ فالقرآن العظيم آية عظيمة، وهو الحجة الباقية.

الثاني: آيات وبراهين سمعية تكون دالة من جهة ما يسمع، وقد

---

(١) انظر: النبوات (ص٢٦٤).

ورد أن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «**وَلَقَدْ كُنَّا نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ يُؤْكَلُ**»[١].

الثالث: آيات وبراهين راجعة إلى البصر، وهو ما يبصر من أشياء لا تحصل لغيره، بل هي آية وبرهان على عجز الثقلين عن ذلك؛ مثل: نبع الماء من بين أصابعه[٢]، ومثل حركة الجمادات وأشباه ذلك.

الرابع: أدلة وبراهين فيها نطق ما لم ينطق، وهذه تشمل الأول المسموعة، وتحرك ما لم يتحرك في العادة ويشمل حركة الجمادات، وشعور مَن لا يعرف بشعوره، وهذه إنما يخبر عنها نبي، وتحصل للرسل والأنبياء؛ مثل: حنين الجذع[٣]، وتسليم الحجر[٤] وأشباه ذلك؛ فهذا النوع الأول، وهو: الآيات والبراهين.

أما الدليل الثاني من أدلة إثبات النبوة عند أهل السنة والجماعة: هو أن الرسول يأتي بخبر، وأمر ونهي، وللرسول قول وفعل؛ فهذه خمسة أشياء، وهذا النوع من الدلائل أهم من الدلائل التي سبق ذكرها فيما قبل عدا القرآن، فهو أعظم الأدلة، وهذه تصدق على جميع النبوات والرسالات؛ وذلك أن محمدًا ﷺ جاء بخبر عن الله عز وجل، وهذا الخبر منه ما يتعلق بالماضي ومنه ما يتعلق بالحاضر ومنه ما يتعلق بالمستقبل، وجاء بأمر ونهي، والأوامر متنوعة، والنواهي

---

(١) أخرجه البخاري (٣٥٧٩).

(٢) أخرجه البخاري (٢٥٧٩) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وأخرجه مسلم (٢٢٧٩) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٣) أخرج البخاري في صحيحه (٣٥٨٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «**كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ إِلَى جِذْعٍ، فَلَمَّا اتَّخَذَ الْمِنْبَرَ تَحَوَّلَ إِلَيْهِ، فَحَنَّ الْجِذْعُ؛ فَأَتَاهُ فَمَسَحَ يَدَهُ عَلَيْهِ**».

(٤) سبق تخريجه (ص٨٧).

متنوعة، وجاء بأقوال هو قالها في التبليغ، وأفعال له.

وكل هذه بمجموعها تدل للناظر على أن مَن قال وأخبر عن الله، وفعل وأمر ونهى؛ فإنه صادق فيما قال؛ لأن كلَّ مدعٍ للخبر والأمر والنهي، وله أقوال وله أفعال، وليس على مرتبة النبوة؛ لابد أن يظهر لكل أحد كذبه فيما ادعاه، وتناقضه في أقواله وأفعاله(١)، وضعف أمره ونهيه، وعدم إصلاحه وأشباه ذلك.

ولهذا فإن محمدًا ﷺ جعل الله ﷻ له الكمال فيما أخبر به، وفيما أمر به وفيما نهى، وفي أقواله وفي أفعاله، فجعل اتباعه في الأقوال والأفعال اتباعًا مأمورًا به؛ قال ﷻ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، وقال ﷻ: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وجعل ما يُخبر به الرسول ﷺ هو كخبر الله؛ لأنه لا ينطق عن الهوى، ونحو ذلك؛ فاستقام أمره ﷺ في هذه الأمور الخمسة، ولم يُعرف أن أحدًا طعن في هذه الأشياء واستقام على طعنه ولم يستسلم، بل كل مَن طعن في واحدٍ مِن هذه الأشياء فإنه آل به أمره إلى الاستسلام، أو أن يكون طعنه مكابرة دون برهان.

لهذا نقول: إن هذا الدليل من أعظم الأدلة التي تفرِّق ما بين الرسول والنبي الصادق وما بين مدعي النبوة؛ فإن الرسول له أحوال كثيرة: يُرى في أفعاله، ويُسمع في أقواله، ويُنظر في أوامره ونواهيه جاءت بماذا؟ وكذلك أخباره جاءت بماذا؟

ونبينا محمد ﷺ أخبر عن أشياء حدثت في الماضي لم يكن العرب يعرفونها، وجاء تصديقها من أهل الكتاب، وما كان يقرأ ﷺ كتب أهل

---

(١) انظر: الجواب الصحيح لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (١/ ١٢٧)، والنبوات له (ص٢٣٨)، وفتح الباري (١/ ٣٣).

الكتاب، وجاء بأخبار عما سيحصل مستقبلًا، وجاء بأخبار عما سيحصل بين يدي الساعة، منها ما حصل بعد موته سريعًا، ومنها ما يحصل شيئًا فشيئًا، ومنها ما يحصل بين يدي الساعة، وكل هذه الأخبار في تصديقها دالة على أنه لا يمكن أن يُعطاهَا إلا نبي.

كذلك ما أمر به ﷺ وما نهى عنه، فهو موافق للحكمة البالغة التي يعرفها أهل الدِّين، ويعرفها أهل العقل الراجح، حتى إن الحكماء شهدوا في الزمن الماضي وفي الزمن الحاضر بأن شريعةَ محمدٍ ﷺ هي شريعة ليس فيها خلل؛ لا من جهة الفرد في عمله، ولا من جهة التنظيم في المجتمع بعامة.

وكذلك في أفعاله ﷺ؛ كان له المقام الأكمل في التخلص من الدنيا، والبعد عن الترفع على الناس، بل كان ﷺ أكمل الناس في هديه وفي تواضعه وفي قوله وفي عمله، وكان ﷺ أكمل الناس في عبادته، وكل دعوى لمَن ادعى النبوة لابد أن يظهر فيها خلل في هذه الأشياء.

أيضًا: هو ﷺ تحدَّى الناس في قوله فيما أتى به؛ كما في قصة هرقل مع أبي سفيان رضي الله عنه، وسؤالات هرقل لأبي سفيان رضي الله عنه[1]، وأخذ

---

(١) أخرج البخاري (٧)، ومسلم (١٧٧٣) أن هرقل أرسل إلى أبي سفيان في ركب من قريش، فسأله عن النبي ﷺ، قال أبو سفيان رضي الله عنه: «... **أَوَّلَ ما سَأَلَنِي عَنْهُ أَنْ قَالَ: كَيْفَ نَسَبُهُ فِيكُمْ؟ قُلْتُ: هُوَ فِينَا ذُو نَسَبٍ. قَالَ: فَهَلْ قَالَ هَذَا الْقَوْلَ مِنْكُمْ أَحَدٌ قَطُّ قَبْلَهُ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ؟ قُلْت: لَا: قَالَ: فَأَشْرَافُ النَّاس يَتَّبِعُونَهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ؟ فَقُلْتُ: بَلْ ضُعَفَاؤُهُمْ. قَالَ: أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ؟ قُلْتُ: بَلْ يَزِيدُونَ. قَالَ: فَهَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ يَغْدِرُ؟ قُلْتُ: لَا...**» الحديث.

يدعو غير ملتفت بخلاف مَن خالفه، والناس يزيدون وأعداؤه ينقصون، وهذا مع تطاول الزمن، ونصرة الله ﷻ له؛ فإن هذا دليل على صدقه فيما أخبر، وفي أمره ونهيه، وقوله وفعله ﷺ.

الدليل الثالث من أدلة إثبات النبوة: أن الله ﷻ هو صاحب الملكوت، وهو ذو الملك والجبروت، وهو الذي ينفذ أمره في بريته، فمحال أن يأتي أحدٌ، ويدَّعي أنه مرسل من عند الله، ويصف الله ﷻ بما يصفه به، ويذكر الخبر عن الله، وأسمائه ونعوته، ثم هو في ملك الله ﷻ يستمر به الأمر إلى أن يرفع ذكره، ويأمر وينهى، وينتشر أمره، ويغلب مَن عاداه، ويسود في الناس، ويُرفع ذكره دون أن يُعاقَب؛ ولهذا قال ﷻ في بيان هذا البرهان: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (٤٦) فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧].

لو كانت دعوى في ملك الله ﷻ، وهذا يدعي أنه مرسل ونبي، ويأتي بأشياء يقول: هي من عند الله فإن مالك الملك لا يتركه[1]، بل ربما جعله ابتلاءً وامتحانًا للناس، ولكن لا يُنصَر، ولا تكون شريعته هي الباقية، ولا يكون ذكره هو الذي يبقى، ولا يكون خبره عن الله وعن أسمائه وصفاته ودينه وشرعه وعن الأمم السالفة وعما سيحصل هو الذي يبقى في الناس؛ فإن هذا مخالف لقول الله ﷻ: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (٤٦) فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾.

والمشركون لما كَذَّبوا النبيَّ ﷺ قالوا: ﴿شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ [الطور: ٣٠]؛ لأن السُّنة ماضية عند العقلاء أن الذي يدَّعي عن الله ﷻ

---

(١) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (ص١٦٦).

يتربص به الهلاك والإفناء؛ قالوا: ﴿شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾ فجاء البرهان: ﴿قُلْ تَرَبَّصُوا۟ فَإِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُتَرَبِّصِينَ﴾ [الطور: ٣١]؛ لأن هذا برهان صحيح، فقد صدقكم في هذا البرهان في أنه لو كان ـ كما تقولون ـ كاذبًا، فإنه يُتربص به ريب المنون، وأن يهلكه الله عَزَّ وَجَلَّ، ويجعله مخزيًّا، وأنه يجعله عبرة لمن اعتبر.

فالنبي محمد ﷺ وسائر الأنبياء والمرسلين جعلهم الله عَزَّ وَجَلَّ حملة لرسالته، وَشَرَّفهم ورفع ذكرهم ونصرهم بين الناس؛ ولهذا تجد أن الرسالات هي الباقية في الناس: رسالة موسى عليه السلام، ورسالة إبراهيم عليه السلام، ورسالة عيسى عليه السلام، ورسالة محمد ﷺ، وكل واحدة منها دخلها من التحريف ما دخلها؛ فأتباع إبراهيم عليه السلام حرَّفوا في دينهم حتى أصبحوا على غير ملة إبراهيم عليه السلام! وأتباع موسى عليه السلام من اليهود الآن على غير دين موسى عليه السلام! وأتباع عيسى عليه السلام الآن على غير دين عيسى عليه السلام! وأتباع محمد ﷺ هم الذين حفظهم الله عَزَّ وَجَلَّ، وجعل منهم طائفة ظاهرين بالحق يقومون به إلى قيام الساعة.

المسألة الرابعة:

أن الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ بشر يجوز في حقهم ما يجوز في حق البشر مما هو من الجبلة والطبيعة؛ ولهذا في القرآن يكثر وصفهم بأنهم بشر، وأن محمدًا ﷺ بشر، لكن يُوحى إليه.

وأما من جهة الذنوب والآثام؛ فهذا البحث هو رأس المسألة، وهو منقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: من حيث الأمراض والعاهات؛ فعند أهل السنة والجماعة أن الأنبياء والرسل يُبتلَون ويمرضون مرضًا شديدًا.

وعند الأشاعرة أنهم يمرضون ولكن بمرض خفيف، ولا يمرضون بمرض شديد، وهذا غلط بيِّن؛ فإن ابن مسعود رضي الله عنه دَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ

فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّكَ لَتُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا. قَالَ: «أَجَلْ؛ إِنِّي أُوعَكُ كَمَا يُوعَكُ رَجُلَانِ مِنْكُمْ». قُلْتُ: ذَلِكَ بِأَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ؟ قَالَ: «أَجَلْ، ذَلِكَ كَذَلِكَ؛ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى شَوْكَةٌ فَمَا فَوْقَهَا إِلَّا كَفَّرَ اللهُ بِهَا سَيِّئَاتِهِ؛ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا»(١)؛ فالأنبياء يشتد عليهم البلاء بأنواعه.

فإذًا: من جهة الأمراض والأسقام التي لا تؤثِّر على التبليغ وصحة الرسالة، فإنهم ربما ابتلوا في أجسامهم وأبدانهم بأمراض متنوعة شديدة.

القسم الثاني: من جهة الذنوب(٢)؛ الذنوب أقسام:

الأول: الكفر؛ وجائز في حق الأنبياء والرسل أن يكونوا على غير التوحيد قبل الرسالة والنبوة.

الثاني: الكبائر؛ فهي جائزة فيما قبل النبوة، ممنوعة فيما بعد النبوة والرسالة، فليس في الرسل مَن اقترف كبيرة بعد النبوة والرسالة، أو تقحمها ـ عليهم صلوات الله وسلامه ـ بخلاف من أجاز ذلك من أهل البدع.

الثالث: الصغائر؛ وقد منع الأكثرون فعل الصغائر من الأنبياء والرسل.

والصواب أن الصغائر على قسمين:

أولًا: صغائر مؤثِّرة في صدق الحديث، وفي تبليغ الرسالة، وفي الأمانة؛ فهذه لا يجوز أن تكون في الأنبياء، والأنبياء منهون عنها؛ لأجل أنها قادحة أو مؤثِّرة في مقام الرسالة.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٦٤٨)، ومسلم (٢٥٧١).

(٢) انظر: في مسألة عصمة الأنبياء: مجموع الفتاوى (٤/ ٣١٩ ـ ٣٢١)، و(١٠/ ٢٩٠ ـ ٢٩٢)، و(١٥/ ١٥٠)، ومنهاج السنة النبوية (٢/ ٣٩٣).

ثانيًا: صغائر مما يكون من طبائع البشر في العمل، أو في النظر، أو من جهة النقص في تحقيق أعلى المقامات وأشباه ذلك؛ فهذه جائزة، ولا نقول: واقعة؛ بل نقول: **جائزة**، والله ﷻ أنزل على نبيه ﷺ قوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: ١، ٢] فالنبي ﷺ غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر.

المسألة الخامسة: أن الرسول والنبي فيهما شروط أو أوصاف عامة جاءت في القرآن والسنة:

أولًا: أن الرسول أو النبي يكون ذَكَرًا؛ فليس في النساء رسولة ولا نبية[1]، وإنما هم ذكور.

ثانيًا: أنهم من أهل القرى ـ أي: ممَّن يسكنون القرى ـ يَتَقَرَّونَ ويجتمعون، وليسوا من أهل البادية ممن يبدون؛ كما جاء في آية يوسف: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ﴾ [يوسف: ١٠٩].

ثالثًا: أن الرسول لا بد أن يُكَذَّبُ، فلم يأت رسول إلا وكُذِّبَ؛ كما قال ﷻ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا۟ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا﴾ [يوسف: ١١٠].

ومباحث النبوة والرسالة كثيرة متنوعة، وهذه بعض المسائل المتعلقة بها، وقد لا يوجد ذلك مجموعًا في موضعٍ واحدٍ، ولا شك أن هذا البحث ـ خاصة دلائل النبوة ـ بحث مهم اعتنى به أئمة السنة

---

(١) وذهب ابن حزم ـ ومَن وافقه ـ إلى جواز ذلك، ومثّلوا بأم موسى ومريم عليهما السلام، وردّ عليه شيخ الإسلام رحمه الله بقوله: (إنه قول لا يعرف عن أحدٍ من السلف، والأئمة). انظر: الفصل في الملل والنحل لابن حزم (٥/ ١٢ ـ ١٤)، ومجموع الفتاوى (٤/ ٣٩٥، ٣٩٦)، والصفدية (١/ ١٩٨).

والسلف، وصَنَّف فيه عددٌ من العلماء في دلائل النبوة، وفي آيات وبراهين النبي محمد ﷺ[١].

قوله: ﴿**وَإِنَّهُ خَاتِمُ الأَنْبِيَاءِ**﴾ هذه الجملة فيها تقرير أن محمدًا ﷺ به خُتمت النبوة، وأنه خاتم الأنبياء ـ أي: الذي ختمهم، فصار خاتمًا لهم ـ فليس بعده أحد، وهذا مجمع عليه بين طوائف هذه الأمة جميعًا، حتى الفِرَق أو الطوائف الخارجة عن الثنتين والسبعين فرقة: كالجهمية، والرافضة، وأشباه هؤلاء من المتقدمين، فإنهم مقرون بأن بعثة محمد ﷺ بها خُتمت النبوة، وأنه ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ، فهذا إجماع، وقد ادَّعت طوائف خلاف هذا، ادَّعت طوائف من المعاصرين: كالقاديانية[٢]، وأشباههم خلاف هذا، وبعض المتقدمين أشار إلى أن

---

(١) من ذلك: دلائل النبوة لأبي بكر الفريابي، ودلائل النبوة للأصبهاني، ودلائل النبوة للبيهقي.

(٢) هي فرقة نشأت عام ثمانية عشر وثلاثمائة وألف في شبه القارة الهندية، بهدف إبعاد المسلمين عن دينهم، ورأس هذه الفرقة هو ميرزا غلام أحمد القادياني، المولود في قرية قاديان في البنجاب بالهند سنة ١٢٥٥هـ، كان معروفًا عند أتباعه باختلال المزاج، وكثرة الأمراض، وإدمان المخدرات، وله أكثر من خمسين كتابًا، ونشرة، ومقالًا على هذا المعتقد الخبيث، منها: «إزالة الأوهام»، و«إعجاز أحمدي»، و«براهين أحمدية» و«أنوار الإسلام»، وغيرها، وقد هلك بالطاعون في سنة ١٣٢٦هـ.

ويعيش معظم القاديانيين الآن في الهند وباكستان، ومن معتقدهم الخبيث: أن الله يصوم، ويصلي، وينام ويصحو ـ تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا ـ كما يعتقدون أن النبوة لم تُختم بمحمد ﷺ، بل هي جارية، وأن الله يرسل الرسول حسب الضرورة، وأن غلام أحمد هو أفضل الأنبياء جميعًا، وكل مسلم عندهم كافر حتى يدخل القاديانية.

وفي شهر ربيع الأول سنة ثمانٍ وتسعين وثلاثمائة وألف أصدر مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة، قراره الذي أعلن فيه كفر هذه الطائفة =

النبوة قد لا تختم، وهذا سيأتي له البحث ـ إن شاء الله ـ فيما نعرض من مسائل، ولكن لا يُنسب إلى طائفة عامة، ولكن قد يكون نُسب إلى بعض الأشخاص أو بعض الأفراد المنتسبين إلى الفلسفة أو الغلو، أو أشباه ذلك.

فقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ﴿**وَإِنَّهُ خَاتِمُ الأَنْبِيَاءِ**﴾ يعني: أن النبي ﷺ مُجمع عليه؛ لدلالة القرآن والسنة على ذلك؛ ولإجماع أهل العلم عليه، قال ربنا ﷻ: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، قرأ قوله: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ عاصم وحده من بين القراء بفتح التاء، وقرأ الباقون من السبعة: ﴿وَخَاتِمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[1]، وبها كان يقرأ الطحاوي؛ لذلك اخترنا الكسر على الفتح لاتباع قراءة الآيات على ما يقرأ به المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وهذا موضوع يحتاج من طلاب العلم إلى التنبه إليه، وإلى التنبيه عليه، وهو أن كثيرين إذا نشروا كتبًا، أو حققوا رسائل ضبطوا الآيات بما يقرأ به المحققون، أو يقرأ به الباحث، وهذا غلط؛ لأن حقَّ المؤلف أن تورد الآية بحسب قراءته، فإذا عُرِفت قراءته التي كان يقرأ بها تورد الآية على نحو ما كان يقرأ، فإن كان يقرأ بحفص، فتثبت على حفص، وإن كان يقرأ بأبي عمرو أُثبِتَت كذلك، وإن كان يقرأ على قراءة نافع، فتُثبَت كذلك، وهكذا.

فينبغي التنبه لذلك؛ لأن بعض العلماء يورد آية، ويذكر وجه

= وخروجها عن الإسلام. انظر: القاديانية لإحسان إلهي ظهير، والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة لعبد القادر شيبة الحمد.

(١) انظر: السبعة في القراءات لابن مجاهد البغدادي (ص٥٢٢)، والحجة في القراءات السبع لابن خالويه (ص٢٩٠)، والمعنى: أنه خَتَمَ النَّبِيِّين. وانظر: تفسير الطبري (١٩/ ١٢٢).

الاستدلال وقد لا يذكره؛ فيقع الإشكال في أن وجه الاستدلال أو آية الدليل لا يطابق القضية التي تُبحَث، وذلك من جهة أن الناظر أو المحقق أو الناشر أورد الآية على نحو ما يقرأ هو، فيقع في الإشكال، وهذا بهذه المناسبة قضية كبيرة، فالذين ينشرون كتبًا متنوعة ينبغي لهم العناية بهذا الأمر، وأعظم منها إذا نشروا تفسيرًا للقرآن، فإنهم قد يجعلون التفسير بقراءة ليست هي قراءة المؤلف، كما في عامة طبعات ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ فإن ابن كثير الحافظ المفسر لم يكن يقرأ بقراءة حفص عن عاصم، وكما في غير ذلك.

وكذلك في كتب السنة ـ كتب الحديث ـ معلوم أنها روايات، فالبخاري له روايات متعددة، وأبو داود له روايات قد تكون عن أبي داود نفسه، وقد تكون عمَّن تلقى عنه باختلاف، فيأتي الناشر ويثبِت نصًّا للكتاب يخالف النص الذي شرح عليه الشارح؛ ولهذا كل الطبعات لكتاب «فتح الباري» ليست موافقة لرواية «صحيح البخاري» المثبت معها، فإن الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يشرح البخاري على واحدة من الروايات المثبتة حاليًا مع نسخ «فتح الباري»، وهذه مسألة ينبغي لطلاب العلم أن يتنبهوا إليها.

وخذ ـ مثلًا ـ ما جَرَّه الأمر في «صحيح مسلم»؛ حيث أدخل بعض الناشرين التبويب في داخل «صحيح مسلم»، وكأن مسلمًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو الذي بَوَّب صحيحه! ومعلوم أن مسلمًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يبوب كتابه، وإنما جعله كتبًا، وأما التبويب الداخلي فإنه من صنع الشراح، فلا ينبغي لطالب العلم أن يقول: رواه مسلم في كتاب صفة القيامة باب كذا، أو في كتاب الصلاة باب كذا؛ لأن التبويب ليس من صنعه، والكتب يجب أن تُراعى ـ أيضًا ـ، هل ذكرها في أولها أو لم يذكرها.

المقصود من هذا: أن الله عَزَّ وَجَلَّ قال: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن

رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وفي القراءة الأخرىٰ التي قرأ بها ستة من السبعة القراء: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتِمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ وفي هذه الآية دلالة على أن النبي ﷺ خُتمت به النبوة، وختم النبوة يدل على ختم الرسالة من باب أولى عند من يقول: إن الرسولَ أرفع رتبة من النبي، وإن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولًا. وهو من قبيل دلالة المساواة عند من يقول: إن الرسول والنبي بمعنًى واحد، والآية تدل على التفريق؛ لأنه قال: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾، وفي السنة دلت أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ على أن بعثته بها ختمت الرسالات والنبوات؛ فثبت عنه ﷺ في الصحيح أنه قال في حديث ثوبان رضي الله عنه: «**إِنَّهُ سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي كَذَّابُونَ ثَلَاثُونَ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ، وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ؛ لَا نَبِيَّ بَعْدِي**»[1]، وأيضًا دل قوله ﷺ فيما في الصحيح: «**وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي**»[2] على ذلك، وفي رواية في الصحيح، وعند بعض أصحاب السنن: «**إِنَّهُ لَا نُبُوَّةَ بَعْدِي**»[3].

المقصود: أن الأدلة من السنة التي فيها ذكر ختم النبوة كثيرة متنوعة، دالة على ما دلت عليه الآية من أن رسول الله ﷺ به خُتمت

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٢٥٢)، والترمذي (٢٢١٩)، وأحمد في المسند (٥/ ٢٧٨)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٤٩٦) من حديث ثوبان رضي الله عنه، قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن صحيح»، وأصل حديث ثوبان رواه مسلم (٢٨٨٩)، وليس فيه الشاهد.

(٢) أخرجه البخاري (٤٤١٦) بلفظ: «**لَيْسَ نَبِيٌّ بَعْدِي**»، ومسلم (٢٤٠٤) بلفظه، من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم (٢٤٠٤)، والترمذي (٣٧٢٤)، والنسائي في الكبرى (٥/ ١٠٧)، وأحمد في المسند (١/ ١٨٥) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، ولفظ مسلم أن النبي ﷺ قَالَ لِعَلي: «**أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نُبُوَّةَ بَعْدِي**».

النبوة، وكما سبق فإنّ هذا مجمعٌ عليه بين طوائف هذه الأمة جميعًا.

إذا تبيَّن ذلك؛ ففي هذا البحث مسائل:

المسألة الأولى: أن قوله ﷻ: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وخَاتِمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ ـ بكسر التاء ـ هو فاعل من خَتَمَ: خَتَمَ الشيء يَخْتِمَه، فهو خَاتِمٌ له، أي: جاء آخرًا، فختمه فهو الآخر منهم، وهذا دل عليه قوله ﷺ: «**وَأَنَا الْعَاقِبُ**»[1]، أي: الذي لا نبي بعده. وأما قوله ﷻ: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ بالفتح، فَسَّره العلماء على أوجه؛ منها:

الوجه الأول: أن الخاتم في ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ كالطابع على مسألة النبوة[2]، والطابع على الشيء يأتي آخر ما يأتي، فالذي يُرسِل الرسالةَ يجعل الخَاتَم آخر شيء، فتكون الآية دالة على أنه هو الآخِرُ؛ لأن الخاتم إنما يأتي في آخره.

الوجه الثاني: أن الخَاتَم هو زينة الشيء وما يتزين به، فهو البارز حلية وزينة وفضلًا، وهذا الوجه ذكره الشوكاني[3]، وغيره؛ فدل هذا على أن القراءتين: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وخَاتِمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾، والقراءة الأخرى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ أن دلالتهما على ختم النبوة واحدة، وأن قراءة ﴿وَخَاتِمَ﴾ تزيد على القراءة الأخرى بزيادة معنًى وفضل دلالة.

المسألة الثانية: أن مسألة ختم النبوة الكلام فيها راجع إلى بعض الكلام في مسألة النبوة والنبي والرسول ـ التي سبق بيانها ـ، وذلك أن من الأفراد المنتسبين إلى الفلسفة وإلى الصوفية الغالية مَن قال: إن النبوة مكتسبة، وهي تكتسب بأشياء؛ منها: أشياء علمية، ومنها أشياء

---

(١) أخرجه البخاري (٣٥٣٢)، ومسلم (٢٣٥٤) من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.
(٢) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (٣/ ١٣٩).
(٣) انظر: فتح القدير (٤/ ٢٨٥).

عملية، ومنها استعدادات ومواهب فطرية، كما قد يكون غير الأنبياء مساوين لهم في تلقي الأوامر، وتلقي الوحي كما يزعمون.

وهذا القول لا يُنسَب إلى طائفة معروفة بحيث يقال: إن الفلاسفة قالوا هذا، أو إن الصوفية قالوا هذا، بل ربما وجد عند بعض أفراد منهم.

المسألة الثالثة: أن الكلام على ختم النبوة هو الكلام نفسه على ختم الوحي؛ فإن النبوة إنما كانت بالوحي، فمَن ادَّعى أنه يسمع كلام الله ﷻ فقد ادعى أنه يوحى إليه، وانقطاع الوحي بموت النبي ﷺ دال على أن الوحي لا يكون لأحدٍ بعده ﷺ، فلهذا كَفَّرَ طائفة من المحققين من أهل السنة[1] مَن ادَّعى أنه يوحى إليه، وأنه يسمع كلام الله ﷻ مباشرة، أو بواسطة جبريل عليه السلام، ونحو ذلك؛ لأن حقيقة سماع الوحي هي حقيقة النبوة، فمن ادعى أنه يوحى إليه فقد ادعى أنه نبي، ولو نفى النسبة عن نفسه.

المسألة الرابعة: أن ادعاء الوحي كفر كدعوى النبوة، وهذا باتفاق أهل السنة. فمَن ادَّعى أنه يُوحىٰ إليه فقد ادعىٰ منزلة النبوة، وهذا يدخل في عدم التصديق بختم النبوة، وبالكذب على رب العالمين، وهذا هو الكفر.

المسألة الأخيرة: أن ختم النبوة، وكون النبي ﷺ خاتم الأنبياء، هذا لا يعارض نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان؛ فإن نبوته عليه السلام كانت قبل نبوة محمد ﷺ، لكنه ينزل مؤمنًا بمحمد ﷺ حاكمًا بشريعته، قاتلًا الخنزير، كاسرًا الصليب، واضعًا الجزية عن النصارى واليهود؛ كما ثبت في الصحيح أنه ﷺ قال: «**لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمُ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَدْلًا،**

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٠٨، ٢٠٩).

فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ»(١)، فإذا نزل عليه السلام جعل إمام هذه الأمة منها، وصلى مأمومًا عليه السلام، وقال في ذلك: «**إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ أُمَرَاءُ تَكْرِمَةَ اللهِ هَذِهِ الْأُمَّةَ**»(٢)، فلا يُنظر إلى مَن ادعى بطلان تقرير ختم النبوة بنزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان؛ فإن نبوته والوحي إليه كان سابقًا لبعثة محمد ﷺ، وإذا نزل في آخر الزمان فإنه ينزل حاكمًا بالشريعة، وحاكمًا بالقرآن، ومؤمنًا بمحمد ﷺ، ولا يوحى إليه بشيء جديد، وفي الحديث: «**مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بُنْيَانًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ، إِلَّا مَوْضِعَ لَبِنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ من زَوَايَاهُ، فَجَعَلَ الناسُ يَطُوفُونَ بِهِ، وَيَعْجَبُونَ له، وَيَقُولُونَ: هَلَّا وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبِنَةُ؟ قَالَ: فَأَنَا اللَّبِنَةُ وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ**»(٣).

قال المؤلف رحمه الله: ﴿**وَإِمَامُ الْأَتْقِيَاءِ**﴾، فكونه ﷺ إمامًا يعني: أنه يؤتم به، و﴿**الأتقياء**﴾ هم صفوة هذه الأمة، وفي قوله هذا إبطال لقول من قال: إن من الأتقياء من قد يخرج عن الائتمام بمحمد ﷺ؛ كقول بعض غلاة الصوفية من أهل الزندقة الذين رأى بعضهم أنه يسعه الخروج على شريعة محمد ﷺ كما وسع الخضر الخروج عن شريعة موسى عليه السلام!

فكل تقي جاء بعده ﷺ فلا يكون تقيًّا إلا بالائتمام بمحمد ﷺ، وهذا الائتمام يكون بالاتباع؛ كما قال عز وجل: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقال عز وجل: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١].

---

(١) أخرجه البخاري (٢٢٢، ٣٤٤٨)، ومسلم (١٥٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) أخرجه مسلم (١٥٦) من حديث جابر رضي الله عنه.
(٣) أخرجه البخاري (٣٥٣٥)، ومسلم (٢٢٨٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

والأتقياء: جمع تقي، والتقي: هو مَن حصَّل التقوى.

والتقوى في القرآن جاءت على ثلاث مراتب:

*** المرتبة الأولى:**

أن يتقي العذاب المؤبد بالإتيان بالتوحيد وبنبذ الشرك وتركه ـ أي: بالإسلام ـ، وهذه هي التي جاءت في مثل قول الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، فخوطب الناس جميعًا بالتقوى، أي: باتقاء العذاب المخلد بالإيمان بتوحيد الله ﷻ، وبترك الشرك والبراءة منه ومن أهله.

*** المرتبة الثانية:**

أن المتقي هو الذي يفعل الواجب ممتثلًا، ويترك المحرم ممتثلًا، وهذه هي مرتبة المقتصدين الذين جاء فيهم قول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [فاطر: ٣٢]، فمن ترك المحرم امتثالًا، وأتى بالواجب امتثالًا، فإنه من المتقين؛ لأنه اتقى العذاب، والعذاب يكون بترك الواجب أو بفعل المحرم.

*** المرتبة الثالثة:**

أن يتقي الله ﷻ بترك صغائر الذنوب، وبترك ما لا بأس به حذرًا مما به بأس، وهذه هي تقوى الله حق تقاته؛ كما قال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، أي: خافوه واحذروه حق الخوف والحذر، وهذه المرتبة إنما هي للسابقين بالخيرات الذين يتركون المكروهات ويسعون في كل المستحبات.

قال بعدها رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ﴿**وَسَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ**﴾، أي: أنه ﷺ هو المقدم في المرسلين وهو أفضلهم؛ لأن السيادة فرع الفضل لكمال الصفات المحمودة في السيد، (**وَسَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ**) من السيادة، والسيادة معناها

يجمع أمورًا؛ منها: أن يكون أمره نافذًا، وأن يكون هو المرجع. وهذا إذا قيل في محمد ﷺ فهو حق.

وسيد المرسلين بهذا المعنى ـ أي: أنه هو المرجع ـ فبالنظر إلى شيئين:

الأول: قوله ﷺ: «**أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ**»[(١)]، وولد آدم داخل فيهم المرسلون.

والثاني: أن رجوع الأمر إليه بالنسبة إلى الأنبياء يكون في عرصات القيامة؛ حيث يذهب الناس إلى آدم، ثم إلى نوح... إلى آخره، ثم يأتون محمدًا ﷺ يطلبون منه تعجيل الحساب، فيقول: «**أَنَا لَهَا، فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فَيُؤْذَنُ لِي، وَيُلْهِمُنِي مَحَامِدَ أَحْمَدُهُ بِهَا لَا تَحْضُرُنِي الْآنَ، فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ الْمَحَامِدِ، وَأَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا...**» إلى آخر الحديث[(٢)].

وهنا في معنى السيادة ـ كما ذكرنا ـ التفضيل؛ ولهذا بحث شارح الطحاوية ـ ابن أبي العز ـ مسألة التفضيل بين الأنبياء في هذا الموضع[(٣)]؛ لأن من فروع السيادة، أو من أسباب السيادة الفضل، وكون النبي ﷺ سيد المرسلين حق؛ كما ذكرنا للدليل، وهو قوله ﷺ: «**أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ**».

---

(١) أخرجه مسلم (٢٢٧٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وليس فيه: «**وَلَا فَخْرَ**»، وأخرجه بهذا اللفظ الترمذي (٣١٤٨)، وحسنه، وابن ماجه (٤٣٠٨)، وأحمد في المسند (٣/ ٢) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه، وجاء من حديث ابن عباس، وجابر بن عبد الله، وابن مسعود، وواثلة بن الأسقع، وأنس، وعائشة، وعبد الله بن سلام رضي الله عنهم أجمعين.

(٢) حديث الشفاعة سبق تخريجه (ص١٣٧).

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص١٦٨ ـ ١٧٤).

إذا تبيَّن ذلك؛ ففي هذه المسألة مسائل:

المسألة الأولى: أن التفضيل بين الأنبياء جاء به النص؛ كما قال ﷻ: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، والرسل كثيرون، وأفضلهم أولو العزم من الرسل وهم خمسة، وترتيبهم في الزمان: نوح ﵇، وإبراهيم ﵇، وموسى ﵇، وعيسى ﵇، ومحمد ﷺ، وقد جاء ذكرهم في سورتي الأحزاب والشورى، وهؤلاء الخمسة أفضلهم محمد ﷺ؛ فقد فُضِّلَ إبراهيم ﵇ بالخلة: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، والله ﷻ جعل محمدًا ﷺ خليلًا له، ففضل إبراهيم ﵇ جاء لمحمد ﷺ، وفُضِّلَ موسى ﵇ بالتكليم، ومحمد ﷺ أيضًا مُكلّم؛ كما في حديث المعراج(١).

المسألة الثانية: أن الفضل والتفاضل والتخيير بين الأنبياء له حالتان:

حالة عامة: يجوز فيها ذلك؛ بمعنى أن يُقال: محمد ﷺ أفضل المرسلين، وسيد المرسلين، وأشرف الأنبياء والمرسلين.

حالة خاصة: أن يكون التفاضل في مقابلة نبي بحسب شخصه بذاته، فلا يجوز التفضيل على وجه الاختيار؛ ولهذا ورد في السنة أن النبي ﷺ قال: «**لَا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى؛ فَإِنَّ النَّاسَ يُصْعَقُونَ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ، فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ بِجَانِبِ الْعَرْشِ، فَلَا أَدْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِي أَمْ كَانَ مِمَّنْ اسْتَثْنَى اللهُ**»(٢)، وفي رواية: «**لَا تُفَضِّلُوا بَيْنَ أَنْبِيَاءِ اللهِ؛ فَإِنَّهُ يُنْفَخُ**

---

(١) جاءت قصة الإسراء والمعراج في حديث طويل لأبي ذر ﵁، أخرجها البخاري (٣٤٩)، ومسلم (١٦٣)، ووردت من حديث أنس عند البخاري (٣٢٠٧)، ومسلم (٢٥٩) (١٦٢)، وفي بعض الروايات يرويه أنس بن مالك عن مالك بن صعصعة ﵄.

(٢) أخرجه البخاري (٢٤١١)، ومسلم (٢٣٧٣) من حديث أبي هريرة ﵁.

فِي الصُّورِ فَيَصْعَقُ مَنْ فِي السَّمَاوَات وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللهُ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ أُخْرَى فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ بُعِثَ، فَإِذَا مُوسَى آخِذٌ بِالْعَرْشِ، فَلَا أَدْرِي أَحُوسِبَ بِصَعْقَتِهِ يَوْمَ الطُّورِ أَمْ بُعِثَ قَبْلِي، وَلَا أَقُولُ: إِنَّ أَحَدًا أَفْضَلُ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى»(١)؛ فدل هذا على عدم جواز التفضيل الخاص.

المسألة الثالثة: أن هذا البحث ـ وهو بحث التفضيل بين الأنبياء ـ جاءت فيه أحاديث؛ منها: هذا الحديث: «**لَا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى**»، ومنها حديث عام: «**لَا تُفَضِّلُوا بين أَنْبِيَاءِ اللهِ**»، ومنها حديث خاص بيونس عليه السلام؛ وهو قوله ﷺ: «**لَا يَنْبَغِي لِعَبْدٍ أَنْ يَقُولَ: أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى**»(٢)، وفي رواية قال: «**مَنْ قَالَ: أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى؛ فَقَدْ كَذَبَ**»(٣).

وقد اختلفت أنظار العلماء في الجمع بين هذه الأحاديث والتفضيل وما جاء في القرآن من قوله ﷻ: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وأحسن الأجوبة عن ذلك أن يقال:

أولًا: أن قوله ﷺ: «**لَا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى**» هذا قاله بسبب قصة وردت؛ وهي: أن يهوديًّا ومسلمًا اختلفا، فافتخر اليهودي على المسلم بموسى، ورد المسلم على اليهودي فلطمه، فيكون النهي عن التفضيل الخاص الذي جاء على جهة العصبية والحمية والفخر؛ ولهذا جاء في الحديث: «**أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ**»(٤)؛ فدل على

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤١٤)، ومسلم (٢٣٧٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) أخرجه البخاري (٣٣٩٥)، ومسلم (٢٣٧٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.
(٣) أخرجه البخاري (٣٤١٥)، ومسلم (٢٣٧٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) سبق تخريجه (ص١٦٠).

أن التفضيل إذا كان مورده الفخر والعصبية فإنه يُمنع منه.

الثاني: أن جهات الفضل متنوعة، والتفضيل من جهة جنس الفضائل سائغ، وأما من جهة كل فضيلة بحسبها فهو متعذر؛ ولهذا يُقال: إن تفضيل محمد ﷺ على غيره من جهة مجموع الفضائل، ولا يُنص على أنه أفضل من غيره من الرسل في كل فضيلة عند جميع الرسل، أي: من حيث النظر العام.

الثالث: أن يقال: إن التفضيل بين الأنبياء لا حاجة إليه؛ لأن الأنبياء والرسل رسالتهم واحدة، والله ﷻ وصف المؤمنين بقوله: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، ووصف النبي ﷺ الرسل بقوله: «**الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ؛ أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى، وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ**»(١)، وتولي الرسل جميعًا فرض، ومحبتهم جميعًا فرض؛ فإذًا: الدخول في التفضيل دخول فيما لا طائل تحته، فالواجب أن يبقى في ذلك على النص، وهو ما ذكرناه أولًا من التفضيل العام دون التفضيل الخاص.

أما قوله ﷺ: «**مَنْ قَالَ: أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى؛ فَقَدْ كَذَبَ**»؛ فهذا لأجل أن بعض الناس قد يظن أن يونس ؑ فعل ما يلام عليه، وأنه عوقب بأن كان في بطن البحر، وفي بطن الحوت، ثم دعا ربه فقال: ﴿لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَـٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، واعتقد أن هذه الكلمة ربما تكون لمن فعل شيئًا يُلَام عليه وعوقب، فقال: إن يونس بن متى قالها؛ لأنه فعل ما فعل.

وهذا في الحقيقة غلط؛ لأنه لا ينبغي لعبد أن يقول: إن النبي ﷺ خير من يونس بن متى ؑ، فيترك هذا الدعاء العظيم: ﴿لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنتَ

(١) سبق تخريجه (ص٢٢).

سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾؛ فهذا قد دعا به آدم عليه السلام، ودعا به موسى عليه السلام، ودعا به غيرهما من الأنبياء ومن المرسلين.

فإذًا: هذا الدعاء وحال يونس عليه السلام ليس فيهما نقص في حقه.

فإذًا: لا ينبغي أن يقال: إن فلانًا من الرسل أفضل من يونس عليه السلام من جهة الاستحباب، فلا ينبغي أن يقال: إن محمدًا ﷺ أفضل من يونس بن متى عليه السلام على جهة الاستحباب، والدليل دل على عدم الجواز فيمَن يقوله لنفسه، فلا يجوز لأحدٍ أن يقول: أنا خير من يونس بن متى عليه السلام، والنبي ﷺ ترك ذلك، وهو أكمل الخلق ﷺ.

وهذا بحث ربما لم تظهر حاجته، لكن بحثه العلماء في هذا الموضوع؛ لأن هناك ممَّن يعتقد الكمال في الولاية مَن يظن أن حالته أرفع مِن حالة يونس بن متى عليه السلام!

قال رحمه الله بعد ذلك: ﴿**وَحَبِيبُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾، فوصف النبي ﷺ بأنه حبيب رب العالمين، ومحبة الله عز وجل لنبيه ﷺ هذه متحققة، وإنما النظر في مسألة الخُلَّة، والمحبة لفظ عام يدخل تحته مراتب في اللغة، وأعلى مراتب المحبة: الخلة؛ فالتعبير بـ ﴿**وَحَبِيبُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ مال إليه المصنف؛ لأجل ما ورد في بعض الأحاديث أن إبراهيم عليه السلام خليل الله، وأن محمدًا ﷺ حبيب الله[١].

والجواب: أن الاقتصار على مرتبة المحبة العامة للنبي ﷺ فيه

(١) أخرجه الترمذي (٣٦١٦)، والدارمي (٤٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وعزاه ابن كثير في البداية والنهاية (١/ ٢٠٣) لابن مردويه، ثم قال عقبه: هذا حديث غريب من هذا الوجه، وله شواهد مِن وجوه أُخر. والله أعلم.اهـ. ولفظ الدارمي: «**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلُ اللهِ وَهُوَ كَذَلِكَ، وَمُوسَى نَجِيُّهُ وَهُوَ كَذَلِكَ، وَعِيسَى رُوحُهُ وَكَلِمَتُهُ وَهُوَ كَذَلِكَ، وَآدَمُ اصْطَفَاهُ اللهُ تَعَالَى وَهُوَ كَذَلِكَ، أَلَا وَأَنَا حَبِيبُ اللهِ وَلَا فَخْرَ...**» الحديث.

قصور؛ لأنه ﷺ هو حبيب رب العالمين، وهو خليل رب العالمين ـ أيضًا ـ، فإبراهيم عليه السلام خليل الرحمن؛ كما قال عز وجل: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، وكذلك محمد ﷺ خليل الله؛ كما ثبت ذلك في السنة، قال ﷺ: «**لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنَّهُ أَخِي وَصَاحِبِي، وَقَد اتَّخَذَ اللهُ عز وجل صَاحِبَكُمْ خَلِيلًا**»[1]؛ فَدَلَّ هذا مع أحاديث أخر في الباب على أن المحبة ثابتة للنبي ﷺ، وفوقها مرتبة الخلة ثابتة له ﷺ.

إذا تبيَّن ذلك؛ ففي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى:

أن المحبة بمراتبها التي تضاف إلى رب العالمين عز وجل إنما هي ما ورد، وبعض الناس غلوا في ذلك، فوصفوا الله عز وجل بكل مراتب المحبة، وهذا باطل وغلو، وبعضهم جفا ـ كالجهمية، والمعتزلة، ومَن نحا نحوهم ـ فنفوا المحبة بمعناها الظاهر، وما يكون من مراتبها، فنفوا حقيقة محبة الله لعبده، ونفوا حقيقة اتخاذ الله سبحانه وتعالى لعبده خليلًا، وأوَّلُوا ذلك؛ كما سيأتي في مواضعه في بيان أصولهم في الصفات.

وأهل السنة والجماعة بين هاتين الطائفتين، فلم يغلوا في محبة الله عز وجل لعبده، ولم يكونوا من الجفاة في ذلك، بل سلكوا الأصل الذي أصَّلُوه، وهو: أن هذه المسائل تبع لما ورد في النصوص، ومن مراتب المحبة التي جاءت في النصوص وتثبت لله عز وجل:

* **الإرادة الخاصة التي هي بمعنى المحبة.**
* **والمحبة بلفظها.**

---

(١) أخرجه البخاري (٤٦٧، ٣٦٥٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وأخرجه بهذا اللفظ مسلم (٢٣٨٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وجاء من حديث أبي سعيد، وأبي هريرة، وابن الزبير رضي الله عنهم.

* والمودة.
* والخلة.

ولم يثبت غير هذه الأربع: الإرادة، والمحبة، والمودة، والخلة.

المسألة الثانية:

أن من ألفاظ المحبة التي هي من مراتبها لفظ: (**العشق**)، وهذا اللفظ استعمله طائفة من أرباب السلوك فيما بين العبد وبين ربه، فقالوا: إن الله يُعشَق، ويَعشق. ويقول أحدهم عن نفسه: إنني أعشق الله، أو الله معشوقي!

ولفظ العشق هو من مراتب المحبة ـ كما هو معلوم ـ، ولكن يُمنع إطلاقه من العبد على ربه ومن الرب للعبد؛ وذلك لأمور:

الأول: أن لفظ العشق لم يرد في النصوص، لا في الكتاب ولا في السنة؛ لا من جهة العبد لربه، ولا من جهة الرب لعبده، فيمتنع إطلاق هذا اللفظ واستعماله في المحبة؛ لأجل الاتباع.

الثاني ـ وهو تعليل لفظي أيضًا ـ: أن لفظ العشق إنما تستعمله العرب فيما إذا كان لصاحبه شهوة في المعشوق، ومعلوم أن الشهوة إنما تكون لمن يَنكح أو يُنكح، أي: للرجل أو المرأة، فإذًا: استعمال اللفظ في حق الله ﷻ ممتنع لفظًا؛ لأنه لا يُستعمل هذا اللفظ إلا في ذلك المعنى.

الثالث: في رد لفظ العشق واستعماله من جهة المعنى؛ وهو: أن العشق من جهة العبد أو في إطلاقه على مَن وُصِف به فيه تعلُّق بالإرادة وبالإدراك، فلا عشق يحصل إلا وهو مؤثِر في الإرادة بإضعافها، ومؤثر في الإدراك بحصول خلل فيه؛ ولهذا أجمع أهل اللغة في أن معاني العشق لابد أن يكون في آثارها ما هو نوع اعتداء: إما على النفس بإضعاف الإدراك، أو بإضعاف الإرادة، واعتداء على الغير؛ لأنه لو أشعره بذلك فتعاشقا لصار عنده ضعف في الإدراك، وضعف في الإرادة، والله ﷻ لا يجوز أن يُقال في محبته: إنها تُنتج ضعفًا في

الإرادة، أو ضعفًا في الإدراك، بل محبة العبد لربه تبلغ بالعبد كمال الإرادة المطلوبة المحمودة، وكمال الإدراك المطلوب المحمود ـ أي: في الإيمان ـ؛ لهذا امتنع أن يوصف الله ﷻ بأنه يعشق عبده، أو أن العبد يعشق ربه[١].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ بعدها: ﴿**وَكُلُّ دَعْوَى النُّبُوَّةِ بَعْدَهُ فَغَيٌّ وَهَوًى**﴾ وهذا فيه تقرير أن كل دعوى للنبوة بعده ﷺ فهي ضلال وكذب؛ كما قال ﷺ في حديث ثوبان رضي الله عنه: «**إِنَّهُ سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي كَذَّابُونَ ثَلَاثُونَ كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ، وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ؛ لَا نَبِيَّ بَعْدِي**»[٢]، فكل دعوى للنبوة كذب ولا شك؛ للإجماع المنعقد على ختم النبوة بمحمد ﷺ، كما سبق بيانه.

قوله: ﴿**وَهَوًى**﴾، يعني: أنها ناشئة عن الهوى، وليس ثَمَّ شبهة فيه، أي: من ادعى النبوة؛ فلا شبهة له، وإنما هي هوًى مجرد، فلن ينزل عليه وحي، ولن يكون معه معجزات نبوة من عند الله، وإنما هي هوى، وقد يُسَخِّر الشياطين لنفسه فتعينه في بعض الخوارق.

والذي يدعي أنه نبي، أو أنه يوحى إليه، وأنه رسول؛ فهو كافر يجب قتله، وهل يُستتاب فتقبل توبته إن تاب؟ هذا مبني على خلاف العلماء في قبول توبة الزنديق، والذي يُرجَّح في هذا أنه لا تُقبل توبته ظاهرًا، فإن كان صادقًا في الباطن فإن الله يقبل توبته، لكن ظاهرًا لا تُقبل توبته، بل يجب قتله، وهذا هو الراجح وهو الصحيح، فيُقتل لما ادعاه من النبوة، ولو قال: إني تبت ظاهرًا؛ لأن ذلك يفتح الباب لأن يَدَّعي ثانٍ، وثالثٍ، ورابعٍ، وخامسٍ؛ كلٌّ يَدَّعي النبوة والرسالة ثم يقول:

---

(١) انظر في مسألة العشق: مجموع الفتاوى (١٠/ ١٣٠ ـ ١٣٢)، وفي مراتب المحبة: مدارج السالكين (٣/ ٢٢، ٢٣)، وروضة المحبين (ص٤٧)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص١٦٤).

(٢) سبق تخريجه (ص١٥٥).

تبت. فيحدث بذلك خلل في الأمة[١].

فإذًا: الزنديق الذي يُظهر الكفر؛ فيسب الله ﷻ، أو يسب رسوله ﷺ، أو يدّعي النبوة، أو يدّعي أنه يوحى إليه، أو أشباه ذلك، فهذا يُقتل على كل حال، ولا تُقبل توبته.

ثم **قال** رحمه الله: ﴿**وَهُوَ الْمَبْعُوثُ إِلَى عَامَّةِ الْجِنِّ وَكَافَّةِ الْوَرَى، بِالْحَقِّ وَالْهُدَى، وَبِالنُّورِ وَالضِّيَاءِ**﴾، أي: أنه ﷺ هو المبعوث للإنس والجن أجمعين، وبعثته ﷺ للإنس والجن جميعًا، ذكر عدد من أهل العلم الإجماع عليها، فنُقل عن ابن عبد البر، وعن ابن حزم في (**الفصل**) أنهم ذكروا الإجماع على عموم بعثة النبي ﷺ للجن والإنس[٢]، وذكرها تقي الدين السبكي ـ أيضًا ـ في رسالة خاصة في عموم رسالته ﷺ.

والأدلة كثيرة على عموم بعثته ﷺ إلى عامة الجن وكافة الورى؛ فمن القرآن:

الدليل الأول: قوله ﷻ: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، والإنذار بلغ الجن كما في آيات أُخر، فإذًا: هو نذير للجن وللإنس.

والدليل الثاني: قوله ﷻ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، والعَالَمون: اسمٌ لكلِّ ما سوى الله ﷻ،

---

(١) انظر: كلام العلماء والخلاف في قبول توبة الزنديق في مجموع الفتاوى (١٣/ ٣١)، و(١٦/ ٣٠ ـ ٣١)، و(٣٥/ ١١٠)، والصارم المسلول (ص٣١٢).

(٢) قال ابن عبد البر في «التمهيد» (١١/ ١١٧): «ولا يختلفون أن محمدًا ﷺ رسولٌ إلى الإنس والجن، نذيرٌ وبشيرٌ، هذا مما فُضل به على الأنبياء أنه بُعث إلى الخلق كافة ـ الجن والإنس ـ وغيره لم يُرسل إلا بلسان قومه» اهـ.
وقال ابن حزم في «الفصل في الملل» (٣/ ١٤٧): «وأما الجن فإن رسول الله ﷺ بُعث إليهم بدين الإسلام، هذا ما لا خلاف فيه بين أحدٍ من الأمة» اهـ.

وخرج من ذلك الملائكة على الصحيح ـ كما سيأتي ـ، فيكون من العام المخصوص، والعام المخصوص دال على ما بقي بعد التخصيص، فيكون كل الجن والإنس داخلين في لفظ: (العالمين)، ولم يستثنوا، ولم يخرجهم دليل، فيبقون داخلين في عموم النذارة.

وهذا الدليل اعتُرض عليه بأن قوله ﷻ: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ المقصود به القرآن وليس محمدًا ﷺ، وهذا إن كان وجهًا لاحتمال رجوع الضمير في قوله: ﴿لِيَكُونَ﴾ للقرآن؛ لقوله في أوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ أي: نزل القرآن ليكون للعالمين نذيرًا، فهذا الوجه محتمل، لكنه خلاف الأولى، والأولى عند أهل العربية أن الضمير يرجع إلى أقرب مذكور، وهو قوله: ﴿عَلَىٰ عَبْدِهِ﴾[1].

والدليل الثالث: قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٢٩ ـ ٣٠] إلى آخر الآيات.

ودلَّ عليه ـ أيضًا ـ قوله ﷻ: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٣]، أي: للجن والإنس.

وكذلك دل عليه قوله ﷻ: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾ [الجن: ١، ٢].

وبعثة محمد ﷺ إلى الجن والإنس جميعًا دلت عليها هذه الأدلة، قال بعض العلماء: إنها في القوة، وفي عدم الاعتراض ممَّن خالف،

---

(١) رجحه الطبري والقرطبي، انظر: تفسير الطبري (١٩/ ١٨٠)، والبغوي (٦/ ٧١)، والقرطبي (١٣/٦)، وابن كثير (١٠/ ٢٨٣)، وقال القرطبي: (اسم يكون فيها مضمر يعود على (عبده)، وهو أولى؛ لأنه أقرب إليه، ويجوز أن يكون يعود على الفرقان) اهـ.

مُرَتَّبة في قوتها بحسب ترتيب المصحف، فأقواها: آية الأنعام، ثم آية الفرقان، ثم الأحقاف، ثم الرحمن، ثم آية الجن. وهذا وجيه.

والأدلة من السنة - أيضًا - على عموم بعثته ﷺ للجن والإنس كثيرة معروفة؛ فمنها: قوله ﷺ: «**كَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً**»[1]، على لغة مَن يدخل الجن في لفظ: (**النَّاسِ**)، وسيأتي زيادة بيان لذلك، وثبت - أيضًا - في الصحيح أنه ﷺ قال: «**بُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ**»[2] قال بعض العلماء: يدخل في قوله: (**الأَحْمَر**) الجن؛ لأنهم مخلوقون من نار، والنار لونها مائل إلى الحمرة.

وغير ذلك من الأدلة التي تدل على عموم بعثته ﷺ إلى الجن والإنس[3].

أما عموم بعثته ﷺ للناس جميعًا فَثَمَّ آيات كثيرة؛ منها:

قوله ﷻ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ونحو ذلك من الآيات التي تدل على عموم بعثته للإنس جميعًا.

إذا تبيَّن ذلك في معنى **قول المصنف**: ﴿**وَهُوَ الْمَبْعُوثُ إِلَى عَامَّةِ الْجِنِّ، وَكَافَّةِ الْوَرَى**﴾، وفي دليله، وأن هذه المسألة ذكر الإجماع عليها غير واحد؛ ففي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى:

في قوله ﷻ: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى﴾ [الأنعام: ١٣٠]، أن قوله ﷻ: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٥)، ومسلم (٣)(٥٢١) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) أخرجها مسلم (٥٢١).

(٣) انظر: رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله «إيضاح الدلالة في عموم الرسالة» (١٩/ ٩ - ١٣) من مجموع الفتاوى، وأيضًا (٤/ ٢٣٣ - ٢٣٥) من مجموع الفتاوى.

هذا على جهة التغليب؛ لأن الجن والإنس اجتمعا في شيء وافترقا في أشياء؛ فاجتمعا في التكليف؛ ولذلك صَحَّ أن يشتركا في التثنية، ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾؛ لاشتراكهما في أصل التكليف؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، والاشتراك في الجنس ولو اختلف النوع، فإنه يُبقي الدلالة الأغلبية صحيحة.

وقال بعض السلف: إن الجن يكون منهم رسل[١].

ولكن هذا القول ضَعَّفه جماعة كثيرون من أهل العلم من التابعين ومن بعدهم[٢]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «**الرُّسُلُ مِنَ الإنْسِ، وَمِنَ الجِنِّ النُّذُرُ**»[٣]، أخذ هذا من قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٩].

المسألة الثانية:

أن بعثة النبي ﷺ قيل فيها: إنها تشمل الملائكة؛ وذلك لعموم قوله سبحانه وتعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وهذا القول ليس بجيد، بل يترجح أنه غلط؛ وذلك لأمور:

الأمر الأول: أن قوله ﷻ: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ هذا فيه

---

(١) أخرج الطبري في تفسيره (٨/ ٣٦) بسنده عن الضحاك أنه سُئل عن الجن: هل كان فيهم نبي قبل أن يُبعث النبي ﷺ؟ فقال: ألم تسمع إلى قول الله ﷻ: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾ [الأنعام: ١٣٠]؟! يعني بذلك: رسلًا من الإنس، ورسلًا من الجن، فقالوا: بلى». وقال ابن حزم في المحلى (٧/ ٤٩٣): «ولقد جاءت الجن رسلٌ منهم بيقين؛ لأنهم بنص القرآن متعبدون، موعودون بالجنة والنار» اهـ. وانظر: فتح الباري (٦/ ٣٤٤).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٨/ ٣٦)، (٢٦/ ٣٣)، وفتح الباري (٦/ ٣٤٤).

(٣) أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١٣٨٩)، (٥/ ١٤٧٢) بسنده عن مجاهد أنه قال: «ليس في الجن رسل، إنما الرسل في الإنس، والنذارة في الجن». وانظر: تفسير ابن كثير (٢/ ١٧٨).

الإنذار، والملائكة مقيمون على عبادة الله ﷻ وعلى توحيده وعلى تسبيحه؛ كما قال ﷺ: «**أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحُقَّ لَهَا أَنْ تَئِطَّ، مَا فِيهَا مَوْضِعُ أَرْبَعِ أَصَابعَ إِلَّا وَمَلَكٌ وَاضِعٌ جَبْهَتَهُ سَاجِدًا لِلَّهِ..**»(١).

فالملائكة موحِّدون: ﴿**لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾ [التحريم: ٦] فالملائكة عباد الله ﷻ متقربون إليه، ومن كانت هذه حاله فلا يصلح له الإنذار؛ ولهذا قوله ﷻ: ﴿**لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا**﴾ ليس فيه دليل لمن ذهب إلى أن بعثة النبي ﷺ عامة للجميع؛ لأن الآية فيها تعليق بالإنذار، والملائكة لا يُنْذَرُون.

الأمر الثاني: أن الملائكة منهم من أتى بالرسالة إلى محمد ﷺ ـ وهو: جبريل عليه السلام ـ وأمره أن يبلغها للناس، ودخول الآمر في مثل هذا الأمر يحتاج إلى دليل؛ لأن الأصل أن الآمر إذا أمر غيره فإنه لا يدخل في الأمر، فطلب من النبي ﷺ أن يعلن الرسالة للثقلين: الإنس والجن، فإدخال جبريل عليه السلام يحتاج إلى دليل.

الأمر الثالث: أن الملائكة يستغفرون لمن في الأرض، ويستغفرون للذين آمنوا، وهم أنصار الأنبياء يرسلهم الله ﷻ إليهم لنصرتهم، وهم أولياؤهم، وهذا يدل على أنهم خارجون عن الاتباع؛ لأنهم لو كانوا تابعين لصارت نصرتهم للنبي ﷺ وللمؤمنين متعينة بلا أمر؛ لأجل عقد نصرة الرسالة.

قال رحمه الله: ﴿**وَكَافَّةِ الْوَرَى**﴾، و(كافة) هذه في إضافتها للورى ـ أي: الناس ـ صحيحة، وجاءت في لغة قليلة عن العرب(٢)، واستعملها

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٣١٢)، وقال: (حسن غريب)، وابن ماجه (٤١٩٠)، وأحمد (٥/ ١٧٣)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٥٥٤، ٤/ ٦٢٣)، والبيهقي في الكبرى (٧/ ٥٢)، من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي (٢/ ١١٦).

عمر بن الخطاب رضي الله عنه[١]، وهي صحيحة، خلافًا لمن قال: إن (كافة) لا تستخدم إلا منصوبة على وجه الحال، أي: أن تكون حالًا؛ كما قال عز وجل: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ: ٢٨]، فالأصل أن تكون منصوبة حالًا، وفي لغة قليلة استعملت مضافًا[٢].

قوله: «بِالْحَقِّ وَالْهُدَى، وَبِالنُّورِ وَالضِّيَاءِ» هذه الأربعة أوصاف، وأسماء للقرآن.

❁ ❁ ❁

---

(١) يعني: ما ورد في كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه لآل كاكلة: «قد جعلت لآل كاكلة على كافة بيت مال المسلمين لكل عام مائتي مثقال ذهبًا إبريزًا في كل عام». انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٢/ ٢٧٩)، وسمط النجوم العوالي (٢/ ٣٩٦).

(٢) انظر: التعاريف للمناوي (١/ ٥٩٧)، ولسان العرب (٩/ ٣٠٥، ٣٠٦)، والقاموس المحيط (٣/ ١٨٥) مع حاشيته، والمصباح المنير (٢/ ٥٣٦).
وجاء في التحرير والتنوير لابن عاشور (٢/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩): «وأكثر ما يستعمل (كَافَّة) في الكلام أنه حال من اسم قبله كما هنا، فقوله (كَافَّة) حال من ضمير (ادخلوا) أي: حالة كونكم (جميعًا) لا يستثنى منكم أحد.
وقال ابن هشام في (مغني اللبيب): إن (كافة) إذا استعملت في معنى الجملة والإحاطة لا تكون إلّا حالًا مما جرت عليه، ولا تكون إلّا نكرة، ولا يكون موصوفها إلّا مما يعقل. ولكن الزجاج والزمخشري جوّزا جعل (كافة) حالًا من السلم، والسلم مؤنث، وفي الحواشي الهندية على المغني للدماميني: أنه وقع (كافة) اسمًا لغير العاقل، و(غير) حال، مضافًا في كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه لآل كاكلة... وذكره، ثم قال: واعلم أن تحجير ما لم يستعمله العرب إذا سوّغته القواعد تضييق في اللغة، وإنما يكون اتباع العرب في استعمالهم أدخلُ في الفصاحة لا موجبًا للوقوف عنده دون تعدية، فإذا ورد في القرآن فقد نهض.» انتهى من «التحرير والتنوير» باختصار.

وَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلامُ اللهِ، مِنْهُ بَدَأَ بِلَا كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا، وَأَنْزَلَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَحْيًا، وَصَدَّقَهُ الْمُؤْمِنُونَ عَلَى ذَلِكَ حَقًّا، وَأَيْقَنُوا أَنَّهُ كَلامُ اللهِ تَعَالَى بِالْحَقِيقَةِ، لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ كَكَلَامِ الْبَرِيَّةِ.

الشَّرْح

هذه الجمل من كلام الطحاوي رَحِمَهُ اللهُ اشتملت على تقرير قول السلف وأئمة الحديث والسنة وأهل السنة والجماعة والأثر في مسألة القرآن وكلام الله عَزَّ وَجَلَّ، وأن القرآن كلام الله منه بدأ وإليه يعود، وأن القرآن ليس بمخلوق، وأن من زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر، ومن زعم أن القرآن كلام البشر فهو كافر؛ لتواتر كلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على ذلك بقوله: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ٢٦].

ومسألة كون القرآن كلام الله عَزَّ وَجَلَّ منزَّلًا غير مخلوق من أكبر المسائل التي اختلف فيها المنتسبون إلى القبلة(١)، ولأجلها ولكثرة الكلام فيها سمي أهل الكلام بأهل الكلام، فهي مسألة شَرَّقت وغَرَّبت في القرن الثاني الهجري وكثر الكلام فيها، وإثبات أن القرآن كلام الله، وأن الله يتكلم حقيقة، وما أشبه ذلك، والكلام في نفي ذلك، حتى صارت عنوانًا على الانحراف في التوحيد بما سُمِّي بعلم الكلام.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٢ ـ ٥٢)، (١٢/ ١٦٣ ـ ١٧٣)، (٩/ ٢٨٣)، (١٧/ ١٦٥ ـ ١٦٦)، ودرء التعارض (٢/ ٢٠٥)، ومنهاج السنة (٢/ ٣٥٨ ـ ٣٦٣)، كلها لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ. وانظر: مختصر الصواعق للموصلي (٢/ ٣٢٩).

ومذهب أهل السنة والجماعة الذي دَلَّت عليه النصوص من القرآن والسنة، ودَلَّ عليه إجماع سلف هذه الأمة هو ما ذكره الطحاوي **بقوله: ﴿وَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلامُ اللهِ، مِنْهُ بَدَأَ بِلَا كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا، وَأَنْزَلَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَحْيًا، وَصَدَّقَهُ الْمُؤْمِنُونَ عَلَى ذَلِكَ حَقًّا...﴾**.

وهذه الجمل إلى آخرها اشتملت على موضوعات:

الأول: أن القرآن كلام الله.

الثاني: أنه ليس بمخلوق.

الثالث: مَن زعم أن القرآن كلام البشر؛ فهو كافر.

الموضوع الأول: وهو أن القرآن كلام الله؛ نذكر فيه بعض التعريفات المهمة؛ لتصورها، ولتصور مذهب أهل السنة والجماعة فيها:

قوله: ﴿وَإِنَّ الْقُرْآنَ﴾ الكلام في كسر همزة **﴿إِن﴾** كالكلام في كسر الهمزة في **قوله: ﴿وَإِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى﴾**، أي: نقول في توحيد الله: إن القرآن كلام الله؛ لأن توحيد الله هو الإيمان، والكلام في القرآن كلام في ركن من أركان الإيمان؛ وذلك أن الإيمان هو: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، فالكلام في القرآن، وأنه كلام الله كلام في توحيد الله سبحانه وتعالى.

القرآن في اللغة: مصدر قرأ يقرأ قراءة وقرآنًا، فالقرآن مصدر قرأ؛ كما قال الشاعر في وصف عثمان رضي الله عنه[1]:

ضَحَوْا بِأَشْمَطَ عُنْوَانُ السُّجُودِ بِهِ   يُقَطِّعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحًا وَقُرْآنًا

(وقرآنًا) يعني: قراءة ـ رضي الله عنه وأرضاه ـ.

---

(١) من شعر حسان بن ثابت يرثي عثمان بن عفان رضي الله عنه. انظر: إصلاح المنطق لابن السكيت (ص٢٩٠)، والاستيعاب لابن عبد البر (٣/١٠٤٩)، وتهذيب الكمال (١٩/٤٥٨)، والبيان والتبيين للجاحظ (ص١٢٤).

وأما في الاصطلاح: فالقرآن اسم لكل كتاب يُتلى أنزله الله ﷻ على نبي من أنبيائه، وذلك يدل على أن تخصيص القرآن بالاسم بما أنزل على محمد ﷺ هو كتخصيص الدين الذي أنزل عليه بالإسلام، فالقرآن هو الذي أُنزل على محمدٍ ﷺ كما أن الإسلام هو الذي جاء به محمد ﷺ، وإن اشترك في الإسلام دعوة جميع الأنبياء والمرسلين، وكذلك القرآن؛ دَلَّ على ذلك قول النبي ﷺ فيما ثبت عنه: «**مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِنَبِيٍّ حَسَنِ الصَّوْتِ يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ**»[(١)]؛ فدل هذا على أن قراءة النبي لما أُنزل عليه، والتغني بذلك أن هذه القراءة للقرآن كما نص عليه الحديث، وهذا موافق لقولهم؛ لأن أصل كلمة قرآن مصدر لقرأ يقرأ قراءة وقرآنًا، لكنها تأتي لما فيه شرف ومنزلة.

﴿**كَلامُ اللهِ**﴾: هو صفة من صفاته ﷻ، والكلام أصله في اللغة ما سمع من الأقوال وتعدى قائله، وهذا مأخوذ من اشتقاق المادة أصلًا، مادة الكاف واللام والميم؛ فإن (كَلَمَ) هذه تدل على قوة وشدة في تصريفاتها، وتفريعاتها في لغة العرب، كما حرر ذلك العلامة ابن جني في كتابه: «الخصائص»[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري (٥٠٢٣)، ومسلم (٧٩٢)، واللفظ له، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) قال ابن جني في «الخصائص» (١/ ١٣): «وأما «ك ل م» فحيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة، والمستعمل منها أصول خمسة؛ وهي: «ك ل م»، «ك م ل»، «ل ك م»، «م ك ل»، «م ل ك»، وأهملت منه «ل م ك» فلم تأت في ثبت. فمن ذلك الأصل الأول «ك ل م» منه: الكَلْمُ للجرح؛ وذلك للشدة التي فيه، وقالوا في قول الله تعالى: ﴿دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ قولين: أحدهما من الكَلام، والآخر من الكِلام، أي: تجرحهم وتأكلهم، وقالوا: الكُلام: ما غلظ من الأرض؛ وذلك لشدته وقوته، وقالوا: رجل كليم أي: مجروح وجريح...) اهـ.

وهذا يدل على أن حديث النفس لا يُسمَّى في اللغة كلامًا، وعلى أن القول الذي يسمعه صاحبه دون غيره ـ أي: ما يجريه على نفسه، أو يحرك به لسانه ـ لا يُسمَّى في اللغة كلامًا حتى يسمعه غيره، وهذا يدل عليه الاشتقاق الأكبر(١) والأوسط؛ أن كلمة: كَلَام حيثما صرَّفتها هذه الأحرف الثلاثة ـ كَلَمَ ـ لا تدل على خفاء، ولا تدل على لين، ولا تدل على رخاوة، بل هي تدل على صلابة وقوة وشدة.

فخذ مثلًا: (كَلَم) بمعنى جَرَح، و(كَلَّمَ) بمعنى تحدث، وقلب هذه الكلمة (مَلَكَ) فيه قوة، و(لَكَمَ) فيه قوة، و(كَمُلَ) فيها قوة، فحيث تصرفت هذه المادة وقلبتها مستخدمًا الاشتقاق الأكبر أو الاشتقاق الأوسط فإن هذا يدل على قوة وشدة، ولا يدل على خفاء ورخاوة ولين، وهذا أصل مهم في هذا الباب في فهم معنى الكلام لغةً، وسيأتي مزيد تفصيل عند الرد على قول المعتزلة والجهمية في هذه المسألة.

قوله: ﴿**كَلامُ اللهِ**﴾ الكلام: صفة من صفات الله ﷻ، وإضافته إلى الله ﷻ هنا إضافة صفة إلى متصف بها، والذي جاء في القرآن والسنة أن ما يضاف إلى الله ﷻ نوعان:

النوع الأول: إضافة مخلوقات إلى الله ﷻ أعيان قائمة بنفسها،

---

(١) قَسَّم العلامة أبو الفتح بن جني الاشتقاق إلى ضربين: أكبر، وأصغر. فقال في تعريف الاشتقاق الأكبر: (هو أن تأخذ أصلًا من الأصول الثلاثية، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنًى واحدًا، تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك عنه رُدّ بلطف الصنعة والتأويل إليه). وقال عن الأصغر: (هو أن تأخذ أصلًا من الأصول؛ فَتَتَقَرَّاه فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغه ومبانيه، وذلك كتركيب (س ل م) فإنّك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه؛ نحو: سلم ويسلم وسالم وسلمان وسلمى والسلامة والسليم..) اهـ. انظر: الخصائص (١/ ٤٩٠ ـ ٤٩١).

وهذا كإضافة البيت «بيت الله»، وإضافة الناقة ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾ [الشمس: ١٣]، وإضافة العبد ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ﴾ [الجن: ١٩]، وكل هذه إضافة مخلوق إلى خالقه، ولكن هذه الإضافة؛ لتخصيصها بالله ﷻ تدل على شرف المضاف إلى الله ﷻ، أي: على شرف البيت، وشرف الناقة، وشرف محمد ﷺ.

النوع الثاني: معانٍ وليست بأعيان، معانٍ لا تقوم بنفسها؛ مثل: (الرحمة) لا يوجد أمامنا شيء يسمى رحمة مستقل عمن يقوم به، ولا يوجد عندنا كلام مستقل عن متكلم أو سامع، فهذه المعاني والصفات إذا أُضيفت إلى الله ﷻ، فإنها إضافة صفة إلى متصف بها، وهذا أخذٌ بقواعد اللغة العربية.

قال بعدها: ﴿**مِنْهُ بَدَأَ بِلا كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا**﴾ هذه الكلمة أوردها لاستعمال طائفة من أئمة أهل السنة والحديث والأثر لهذه الكلمة، وهو أنهم قالوا: ﴿**القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود**﴾[1]، فاستعملها كما استعملها الأئمة من قبله.

قوله: ﴿**مِنْهُ بَدَأَ**﴾ (من) هنا ابتدائية، ولها استعمالات كثيرة في اللغة؛ منها: أن تكون للابتداء، وقد جمع الناظم في حروف المعاني معانيَ (مِنْ) في حروف العربية في اثني عشر[2] معنًى - وهي تزيد عن ذلك - فقال:

---

(١) انظر: «صريح السنة» للطبري (ص١٩)، و«الرد على الجهمية» للدارمي (ص١٨٩)، و«السنة» لعبد الله بن أحمد بن حنبل (١/ ١٥٨)، و«أصول اعتقاد أهل السنة» (١/ ١٥١)، و«التمهيد» لابن عبد البر (٢٤/ ١٨٦)، و«لمعة الاعتقاد» (ص١٦)، ورسالة «اختصاص القرآن بعوده إلى الرحمن الرحيم» لعبد الواحد المقدسي، و«العلو» للذهبي (ص١٣٨)، و«منهاج السنة النبوية» (٢/ ٢٥٣).

(٢) انظر: معاني (مِن) في القاموس المحيط (٤/ ٢٦٨)، فصل الميم، باب النون. ومغني اللبيب (ص٤١٩)، وذكر فيها خمسة عشر وجهًا. واللباب للعكبري =

أَتَتْنَا مِنْ لِتَبْيِينٍ وَبَعْضٍ ... وَتَعْلِيلٍ وَبَدْءٍ وَانْتِهَاءِ
وَزَائِدَةٍ وَإِبْدَالٍ وَفَصْلٍ ... وَمَعْنَى عَنْ وَعَلَى وَفِي وَبَاءِ

فأول معاني (مِنْ) التبيين، ثم التبعيض، والتعليل، والبدء، ومعنى (من) الابتدائية: أن يكون الفعل بدأ من المسند إليه.

وقوله هنا: ﴿**مِنْهُ بَدَأَ**﴾ أي: أن ابتداءه كان من الله ﷻ، وهذا دلت عليه الآيات الكثيرة؛ مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، وقوله ﷻ: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، وغير ذلك كما سيأتي بيانه.

قوله: ﴿**بَدَا**﴾ هكذا بلا همز، أي: ظهر، أي: كان ابتداء ظهوره وخروجه من الله ﷻ ويُقال فيها أيضًا: ﴿**مِنْهُ بَدَأَ**﴾ بالهمز، يعني: منه ابتدأ، وأن الله سبحانه وتعالى هو الذي بدأه، ولم يُبتدأ تنزيله من غير الله ﷻ، بل نَزَل من الله سبحانه وتعالى ابتداءً.

قال: ﴿**بِلَا كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا**﴾ سياق الكلام، والمراد منه: منه بدأ قولًا بلا كيفية، لم يبتدئ منه معنى، ولكن بدأ منه قولًا، ظهر وخرج القرآن منه قولًا؛ ففي **قوله:** ﴿**قولًا**﴾ إخراج لمَن ادَّعى أنه مِن المعاني جُعل في نفس جبريل عليه السلام.

قوله: ﴿**بِلَا كَيْفِيَّةٍ**﴾ يعني: بلا كيفية معقولة، وإلا فإن كلام الله ﷻ لاشك أن له كيفًا، وأن الكيف غير معقول، فيصدق على هذا قول الإمام مالك رحمه الله في الاستواء: «**الاِسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ**»(١).

= (١/ ٣٥٣)، وانظر أيضًا: الجنى الداني في حروف المعاني، لابن أم قاسم المرادي.

(١) هذا الأثر أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/ ٣٩٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ١٥١)، والذهبي في العلو (ص١٢٩)، وابن قدامة في العلو (ص١١٤).

قال: ﴿وَأَنْزَلَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَحْيًا﴾ يعني: الإنزال من الله ﷻ.

والإنزال في القرآن والسنة جاء على نوعين:

النوع الأول: إنزال مطلق؛ وهذا يكون من الله ﷻ، وقد يُذكر أنه من الله وقد لا يُذكر، فيكون الإنزال المطلق من الله ﷻ.

النوع الثاني: أن يكون إنزالًا مقيَّدًا، أي: أنه يقيد ابتداء الإنزال من شيء مخلوق ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا﴾ [ق: ٩]، فصار هنا ابتداء الإنزال أو التنزيل من السماء، ونحو ذلك من الآيات التي فيها التنزيل المقيد(١).

قوله: ﴿وَأَنْزَلَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ من أجل أن الآيات فيها ذكر التنزيل، والتنزيل يطلق منه سبحانه وتعالى؛ كقوله ﷻ: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، وقوله ﷻ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥]، وفي آية الشعراء هذه قوله: ﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾؛ لأن القلب به تتميز المدركات المسموعة، أو المرئية، أو المعقولة؛ فَذِكْرُ القلب هنا لأجل تمييز المدركات بأنواعها: لتمييز المسموع عن المسموع، والمرئي عن المرئي، وغير المعقول عن المعقول.. وهكذا، وكذلك قوله ﷻ: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، وقوله ﷻ: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨]، وآيات في هذا الباب كثيرة متنوعة.

قال: ﴿أَنْزَلَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَحْيًا﴾ والوحي هنا المقصود به أن إنزال القرآن على محمد ﷺ كان وحيًا.

---

(١) انظر في أنواع النزول: رسالة التبيان في نزول القرآن لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٤٦ ـ ٢٥٧)، وانظر: الدرر السنية (٣/ ٣٧٧).

والوحي في اللغة: هو إلقاء الخبر أو العلم في خفاء وسرعة؛ ولهذا سُميت الكتابة وحيًا، وسميت الإشارة وحيًا وهكذا، وهذا باب معروف في اللغة واضح[1].

والوحي من جهة الاصطلاح: اختلفت التعاريف فيه بحسب اختلاف مذهب القائل؛ ولهذا تجد في كثيرٍ من كتب التفسير تعريفًا للوحي لا ينطبق على مذهب أهل السنة والجماعة في مسألة الكلام، وربما نقله من لا يُحسن.

فإذًا لابد من معرفة تعريف الوحي في الاصطلاح ـ أي: عند أهل السنة والجماعة ـ فالوحي: هو إعلام النبي بشيء؛ إما بكتاب، أو برسول، أو بمنام، أو بإلهام، وفي كلٍّ من هذه خلاف لبعض المخالفين.

قال: ﴿وَصَدَّقَهُ الْمُؤْمِنُونَ عَلَى ذَلِكَ حَقًّا﴾ يعني: آمن به المؤمنون.

قال: ﴿وَأَيْقَنُوا أَنَّهُ كَلامُ اللهِ تَعَالَى بِالْحَقِيقَةِ﴾، استعمل لفظ ﴿**بِالْحَقِيقَةِ**﴾ ردًّا على مَنْ قال: إنه كلام الله ﷻ مجازًا؛ كما هو قول المعتزلة وغيرهم.

هذا من جهة استعمال لفظ (الحقيقة) بما استُعملت فيه عند أهل هذه البحوث.

قال: ﴿لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ كَكَلَامِ الْبَرِيَّةِ﴾ يعني: أن الله ﷻ تكلم بهذا الكلام، وهو صفته ليس بمخلوق، بل هو وحي منزل، كلام الله ﷻ صفته، وأما المخلوق فهو كلام البرية.

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ص١٠٤٦)، والقاموس المحيط (٤/ ٣٩١)، فصل الحاء باب الواو والياء، والمصباح المنير (ص٥٣٥)، ومختار الصحاح (ص٧١٣) مادة: (و ح ى).

إذا تبيَّنت لك هذه التعاريف؛ فهذه الجمل بها تقرير أن القرآن:

* **كلام الله ﷻ.**
* **وأنه منه بدأ.**
* **وأنه وحي.**
* **وأنه كلام بالحقيقة.**
* **وأنه ليس بمخلوق.**

وهذه المسائل هي التي قررتها الأدلة من الكتاب والسنة؛ حيث إن من نظر فيها أيقن أن كلَّ قول خلاف هذا القول فهو باطل.

وقد اشتمل كلام المصنف على مسائل:

المسألة الأولى: نشأة القول بخلق القرآن، ومن المعلوم أن أول من تكلم في هذه المسألة هو الجعد بن درهم[1].

وقد ضَحَّى به خالد القسري[2]؛ لأنه كان يقول: (إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا، ولم يكلِّم موسى تكليمًا)، كما رواه البخاري في (خلق

---

(١) هو مؤسس مذهب التعطيل، وهو من أهل الشام، كان مؤدِّبًا لمروان الحمار، آخر خلفاء بني أمية، قتله خالد القسري في يوم الأضحى سنة أربع وعشرين ومائة، وقال: أيها الناس! ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم؛ فإنه قال: إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا، ولم يكلِّم موسى تكليمًا، ونزل فقتله، وكان من أبرز تلاميذه: الجهم بن صفوان، وبه عُرف مذهب التعطيل. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٣٣)، والبداية والنهاية (٩/ ٣٥٠)، والكامل في التاريخ (٤/ ٤٦٦)، وشرح النونية لابن عيسى (١/ ٥٠، ٥١).

(٢) هو خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد البجلي القسري، أمير مكة للوليد، وسليمان، وأمير العراقيين لهشام بن عبد الملك، وهو من أهل دمشق، قال الذهبي عنه: «كان جوادًا ممدحًا معظمًا عالي الرتبة من نبلاء الرجال، لكنه فيه نصب معروف»، توفي سنة ست وعشرين ومائة، وله ستون عامًا.
انظر: تاريخ دمشق (١٦/ ١٣٥)، ووفيات الأعيان (٢/ ٢٢٦)، والوافي بالوفيات (١٣/ ١٥٥)، والعبر (١٦٢)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٤٢٦).

أفعال العباد)[1].

هذه المسألة تطورت عند الجهمية وعند جهم ـ خاصة ـ، فأصَّل لها أصلًا، وهو: أنه نظر في أصل الدين فوجد أنه مبني على إثبات وجود الله ﷻ، وقد ابتُلي بطائفة من منكري وجود الإله ﷻ[2]، وحيروه فيما أوردوا عليه من الأسئلة، فقالوا: أقم لنا برهانًا عقليًّا على أن الله ﷻ خالق هذا الكون، أو على أن هذا الخلق له خالق وله رب وأنه موجود. فتحير، ونظر في هذه المسألة، ثم قال لهم: وجدتها. فأقام البرهان بما يسمَّى عند أهله بـ (**حلول الأعراض في الأجسام**)، وهو أصل الانحراف في مذهب الجهمية ثم المعتزلة، ثم الأشاعرة والماتريدية.

ولهذا كان السلف ينسِبون كلَّ مَن انحرف في الصفات إلى جهم، فيقولون: هو جهمي؛ لأنه ما انحرف إلا بموافقته لجهم في هذا الأصل الذي أصَّله وانحرف به عن منهج السلف.

وهذه المسألة، أو هذا البرهان الباطل ليس ببرهان، بل هو دليل باطل، أعني قوله: (إن الجسم تحل فيه الأعراض).

---

(١) أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص٢٩)، والدارمي في «الرد على الجهمية» (ص٢١)، والذهبي في «العلو» (ص١٣١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠/ ٢٠٥)

(٢) هم السُّمَنِيَّةُ نسبة إلى سُومنات قرية بالهند، وهي فرقة تقول بقدم العالم وإبطال النظر والاستدلال، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة.
انظر لمذهبهم: الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٥٣)، والمصباح المنير (ص٢٣٨).
وانظر: مناظرتهم للجهم في مجموع الفتاوى (٤/ ٢١٨ ـ ٢١٩)، وشرح السنة للالكائي (٣/ ٤٢٣)، وقد ذكرها كاملة الإمام أحمد في الرد على الزنادقة والجهمية (ص١٩ ـ ٢١)

الجسم هو: المتحيز، كتاب متحيز، وكرسي متحيز، ومبنى متحيز، إلى آخره.

والأعراض؛ مثل: البرودة والحرارة، والارتفاع والانخفاض، والطول والعرض والعمق، والحركة فيه، هذه الأشياء معلوم أنها لا توجد بنفسها، وإنما وجدت في الجسم، والجسم حَلَّت فيه هذه الأعراض دون اختياره، فبهذا صار هذا الجسم جسمًا محتاجًا إلى العرض؛ لأن العرض وحده لا يقوم بنفسه، وإنما يقوم بالأجسام، وما دام أنه لوجوده محتاج لصفات؛ فمعنى ذلك أنه غير كامل.

وحلول الأعراض بالأجسام دَلَّ على أنها مخلوقة، أي: على أنها محتاجة إلى مَن يأتي إليها بهذه الأشياء التي تميزها عن غيرها، وتصلح معها للوجود؛ فلهذا صار الجسم قابلًا لحلول الأعراض فيه، وصار إذًا الجسم محتاجًا لغيره، فصار إذًا مخلوقًا مُوجَدًا.

فقالوا له: هذا دليل صحيح في أن الجسم لم يُوجِد نفسه، وأنه موجود، واقتنعوا بهذا البرهان مع أنه في حقيقته غير مقنع وغير مستقيم، فأثبت لهم وجود خالق، ووجود رب بهذه الأشياء، فلما نظروا في هذا قالوا: هذا دليل صحيح، فصف لنا ربك. وكان جهم فقيهًا عنده علم بالكتاب والسنة، ولما سألوه هذا السؤال نظر في الصفات التي جاءت في الكتاب والسنة، فتحيَّر في أنه لو أثبت هذه الصفات لعادت على هذا الدليل الذي لم يجد غيره في إثبات وجود الله بالإبطال؛ لأنه وجد في الكتاب والسنة أن من الصفات: الاستواء، والعلو، والرحمة، والانتقام، والإعطاء، والغضب، والرضى... إلى آخره، وهذه كلها معانٍ لا تقوم بنفسها، فلو قال لهم: إن صفات الرحمن عز وجل هي التي جاءت في الكتاب والسنة على ظاهرها، فإنه سيُقال له: إذًا فالذي يتصف بهذه الصفات هو محتاج مثل الجسم،

وهو جسم كالأجسام؛ فلهذا قال لهم: إن الله لا صفة له إلا صفة الوجود المطلق.

وعلى هذا الأصل اعتمد جهم في نفي الكلام، ونفي جميع الصفات، حتى أسماء الرحمن ﷻ يفسرها بالآثار المخلوقة.

جاء بعده المعتزلة فقالوا: هذا البرهان صحيح، ولكن ثَمَّ صفات دل عليها العقل، لا يمكن أن يكون الرب ﷻ موجودًا دون هذه الصفات، جاء الأشاعرة فقالوا: كلام المعتزلة صحيح، لكن الصفات أكثر من الثلاثة التي أثبتها المعتزلة[1]، فهي سبع وتؤول إلى عشرين عندهم، بعد ذلك جاء الماتريدية، وقالوا: الصفات ثمان لابد من زيادة صفة التكوين... وهكذا.

إذًا: منشأ الضلال في هذه المسألة هو هذا البرهان الباطل على وجود الله ﷻ الذي جعل فيه حلول الأعراض هو الدليل على حدوث الأجسام، ومنه أبطل وصف الله ﷻ بصفاته، ونفي الكلام.

ولهذا مسألة الكلام هي أعظم المسائل التي بُحث فيها؛ لأنه ورثها جهم من الجعد بن درهم، وكانت أصل المسائل التي يُفكر فيها من جهة الصفات، فلما أقام برهانه صارت هذه الصفة من أوائل الصفات التي نفاها؛ لأجل إقامة برهانه واستقامته.

---

(١) ذكر الشارح ـ حفظه الله تعالى ـ في شرحه على الواسطية: «أن المعتزلة أثبتت القدرة، والحياة، وأنهم يثبتون إرادة حادثة لا في محل، أي: لم تقم بالله تعالى». انظر اللآلى البهية في شرح الواسطية (١/ ٣١٩). وانظر: كلامهم في كتاب الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي (ص١١٢).

أما الصفات السبع التي يثبتها الأشاعرة في الجملة؛ فهي: الحياة، والكلام النفسي، والبصر، والسمع، والإرادة، والعلم، والقدرة، ويزيد عليها الماتريدية: صفة التكوين.

إذا تبين ذلك؛ فَثَمَّ تعبيرات مختلفة عن منشأ الضلال في هذه المسألة، فتارة تجد من يقول:

* إن منشأ الضلال في هذه المسألة هو أن إثبات صفة الكلام يستلزم التجسيم، وهي راجعة إلى ما ذكرنا.

* ومنهم مَن يقول: إن صفة الكلام المضافة إلى الله إضافة تشريف، لا إضافة صفة إلى موصوف.

وهذان القولان هما اللذان ذكرهما شارح الطحاوية ـ ابن أبي العز ـ في هذا الموضع[١]، أي: شبهة الذين قالوا: إن كلام الله ﷻ مخلوق.

المسألة الثانية: أن الناس اختلفوا في مسألة الكلام هذه إلى أقوال كثيرة[٢]؛ أهمها ما يلي:

المذهب الأول: قول أهل السنة والجماعة: وهو أن القرآن كلام الله ﷻ، سمعه منه جبريل ﵇، فنزل به على محمدٍ ﷺ، فسمعه منه محمدٌ ﷺ، وأسمعه الناس وتلاه عليهم، وأنه بدأ منه ﷻ وإليه يعود، وأن كلام الله ﷻ يُسمع، وإذا كان جبريل قد سمعه ونزّله، فإنما سمعه بصوت، وليس كما يقولون: إنّه قُذف في روع جبريل، أو أخذه من اللوح المحفوظ، وأن كلام الله ﷻ هو كلامه حيث وُجد، وأنه إذا تُلي فالكلام كلام الباري والصوت صوت القارئ، فهو كلامه الموجود

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص١٨٠، ١٨١).

(٢) قال ابن القيم ﵀ في النونية (١/ ٢٧٨) مع شرحها لابن عيسى:

وَإِذَا أَرَدتَ مَجَامِعَ الطُّرقِ الَّتِي ... فِيهَا افتِرَاقُ النَّاسِ فِي القُرآنِ
فَمَدارُهَا أصلَانِ قَامَ عَلَيهِمَا ... هَذَا الخِلافُ هُمَا رُكنَانِ
هَل قولُهُ بمشِيئَةٍ أم لَا وَهَل ... فِي ذَاتِهِ أم خَارِجُ هَذَانِ
أصلُ اختِلَافِ جَمِيعِ أهلِ الأرضِ في الـ ... قُرآنِ فَاطلُب مُقتضَى البُرهَانِ

وانظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ١٦٢ ـ ٢١٣).

في المصاحف، وهو كلامه الذي يُسمع الموجود في تلاوة التالي، وهو كلامه الذي يستدل به... إلى آخره، لا يخرج في هذه الحالات عن كونه كلام الله ﷻ، وهذا هو الذي قُرر في هذا الموضع في شرح الطحاوية(١).

المذهب الثاني: مذهب الجهمية؛ وهو أن الله ﷻ لا يوصف بكلام أصلًا، وليس بمتكلم، ولا بذي كلام، فيُسلب عن هذا الوصف، ويُفسَّر الكلام بمخلوق منفصل يُقال له كلام، فخلق الله هذا القرآن، وسمَّاه كلامًا له؛ فيكون كلام الله ﷻ خلقًا من خلقه.

المذهب الثالث: مذهب المعتزلة؛ وهو شبيه بمذهب الجهمية إلا أنهم قالوا: إن القرآن مخلوق، خلقه الله ﷻ في نفس جبريل، فنقل جبريل ما خُلق في نفسه، وكلام الله ﷻ يُخلق في أحوال مختلفة، فمن جهة سماع موسى خُلق في الشجرة، ويُخلق في كذا، ويُخلق في كذا... إلى آخر قولهم.

فإذًا: المعتزلة يتفقون مع الجهمية على أنه مخلوق، ويجعلون زيادة عليهم أنه مخلوق في موضع يناسب، وهذا منهم فقه أعظم من فقه جهم؛ حتى لا يُعارض عليهم بأن القرآن تنزيل، وأنه منزَّل، فقالوا: إنه أُنزل، ولكنه خُلق في نفس جبريل أو في روع جبريل عليه السلام.

المذهب الرابع: مذهب الكُلَّابية: أي: أتباع ابن كُلَّاب(٢)، بل

---

(١) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص١٨٠، ١٨١).

(٢) هو: أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلّاب البصري، رأس المتكلمين، ابتدع بدعة الكلام النفسي، ونفى الصفات الاختيارية، قال الذهبي عنه: (كان يقول بأن القرآن قائم بالذات بلا قدرة، ولا مشيئة، وهذا ما سُبق إليه أبدًا) اهـ.
وكُلاب مثل خُطَّاف لفظًا ومعنى ـ بضم الكاف وتشديد اللام ـ، لقب به؛ لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره كما يجتذب الكُلَّاب الشيء، =

مذهب ابن كُلَّاب نفسه وأتباعه من الأشاعرة وغيرهم، وهو أن كلام الله عَزَّ وَجَلَّ معنى واحد، وكُتُبُ الله تعبير عن هذا المعنى الواحد، فتارة يُعبَّر عنه بالعربية فيسمَّى قرآنًا، وتارة يعبَّر عنه بالسريانية فيُسمَّى إنجيلًا، وتارة يُعبر عنه بالعبرانية فيسمى توراةً، وهكذا.

فإذًا: هو معنى، وليس ثَمَّ صوت يُسمع، ولا كلام على الحقيقة، ولكنه معنى قائم بنفس الرب عَزَّ وَجَلَّ ألقاه في روع جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، فنزل به جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، وعبَّر عنه جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ بهذه التعبيرات المختلفة.

المذهب الخامس: مذهب الفلاسفة وطائفة من الصوفية، وهو أن كلام الله عَزَّ وَجَلَّ هو ما يفيض على النفوس من المعاني الخيرة من معاني الحكمة، وهذه الإفاضة قد تكون مباشرة منه إلى العقل الفعَّال عندهم، والعقل الفعَّال يفيضها على النفوس بحسب استعداداتها، وقد تكون هذه الإفاضة منه عَزَّ وَجَلَّ مباشرة على قلب الرجل ـ كقول طائفة من الصوفية ـ وقد تكون هذه الإفاضة بوسائط مختلفة.

المقصود من هذا: تقرير للمذاهب المشهورة في هذه المسألة، وإن كان ثَمَّ مذاهب أخرى في هذه المسألة، وهذه المسألة من كبريات المسائل التي تكلَّم فيها الناس.

المسألة الثالثة: أدلة أهل السنة والجماعة على قولهم.

هذه المسألة مترتبة على أشياء؛ ففيها: أن القرآن كلام الله، وأدلتها كثيرة معلومة.

منها: قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

= وأصحابه هم الكُلَّابية، توفي بعد الأربعين ومئتين.
انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٤)، وطبقات الشافعية (٢/ ٧٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢/ ٢٩٩)، والوافي بالوفيات (١٧/ ١٠٤).

وقوله: ﴿مِنْهُ بَدَأ بِلا كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا﴾ دليله قوله ﷻ: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، وقوله ﷻ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢]، قال ﷻ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ﴾، ثم وصفه بقوله: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾؛ ولهذا حرف **(مِنْ)** هذا من الأحرف المهمة في تقرير العقائد السلفية، فينبغي لطالب العلم أن يهتم به في كتب النحو، وكتب المعاني؛ لأنه يفيد فيما ذكرنا في مواضع كثيرة، يفيد في هذا الموضع وغيره من المواضع.

قال: ﴿بِلا كَيْفِيَّةٍ﴾، يعني: أن الكيف غير معقول، وهذا يدل عليه قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

قال: ﴿وَأَنْزَلَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَحْيًا﴾ يعني: أن القرآن وحي، وهذا أمر ظاهر متواتر معروف للجميع.

قال: ﴿وَأَيْقَنُوا أَنَّهُ كَلامُ اللهِ تَعَالَى بِالْحَقِيقَةِ﴾ هذه الكلمة دليلها قوله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، فتكليم موسى عليه السلام أُكد بالمصدر في قوله ﷻ: ﴿تَكْلِيمًا﴾. قال علماء العربية: **(إن تأكيد الفعل بالمصدر يدل على إرادة حقيقته، وألا يراد به غير الظاهر والحقيقة)**[١]، وهذا القول من باب التنزل معهم بحسب لغتهم، وإلا فإن استعمال لفظ الحقيقة والمجاز في هذا الموضع لا يصلح تأسيسًا، وإنما إذا كان في الرد على المخالفين، فلا بأس به مِن باب: «**حَدِّثُوا الناس بِمَا يَعْرِفُونَ**»[٢].

ثم قارن بين قوله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ وقوله ﷻ:

---

(١) انظر: إعراب القرآن للنحاس (١/ ٥٠٧)، ولسان العرب (١٢/ ٥٢٤).

(٢) ورد هذا الأثر موقوفًا على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أخرجه البخاري (١٢٧).

﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، فإذًا كلام الله ﷻ الذي تكلم به هو حقيقة جمعًا بين الآيتين: آية براءة، وآية النساء.

المسألة الرابعة: أقوال أهل البدع، ونخص منها قول المعتزلة وقول الأشاعرة، أما الأقوال الأخرى ـ أقوال الجهمية والفلاسفة ـ نطويها.

قول المعتزلة مشهور؛ وهو: أن القرآن مخلوق. استدلوا بدليل عقلي ـ كما سبق ـ وهو: أنه لو أُثبت الكلام، وأن الكلام يُسمع، فمعنى ذلك أن الرب ﷻ جسم؛ لأن الكلام لا يصدر إلا بتغير، وهذا التغير إذا حَلَّ في شيء، فإنه يدل على أنه جسم ـ على الذي سبق من قولهم ـ وهذا القول يدلهم على أن الرب ﷻ يجب أن يُنزَّه عن جميع مظاهر الجسمية بأنواعها؛ لأن وصفه بأنه ﷻ جسم كفر.

وهذا القول يرد عليه من وجهين:

الوجه الأول: أن ذكر صفة الكلام لله ﷻ وارتباط الجسمية بها هذا ليس بصحيح؛ وذلك أن المقدمة التي بُني عليها هذا القول هي البرهان بما سموه حلول الأعراض في الأجسام، وهذا البرهان لم يدل عليه القرآن ولا السنة، بل دل القرآن والسنة على بطلانه، وذلك من جهة أن الجسم موجود بأعراضه، وأنه إذا كان العرض يحل في الجسم، فدل على أن الجسم غير مختار لحلوله، وإذا كان الجسم يحل فيه العرض والجسم لم يختر حلول العرض فيه، فدل على أنه محتاج، فلا ينطبق على الصورة التي فيها الكلام؛ لأن مَن قال: إن القرآن تكلم به، فلو قيل: إنه عرض، فيُقال: اتصافه به كان بمشيئته وقدرته واختياره، فخالف مِن هذه الجهة البرهان المذكور.

فدل أولًا: على أن البرهان في نفسه غير صحيح على هذه المسألة، أي: تطبيق البرهان غير صحيح في مسألة الكلام.

ودل ثانيًا: على أنهم حين أصَّلوا البرهان لم يطبِّقوه على وجه الصواب في الصفات، فجعلوا الجِسْمِيَّةَ والعرضية متلازمة دائمًا مع الحاجة، وهذا فيه نظر ـ كما سبق بيانه ـ.

الوجه الثاني: أن النصوص دلت على أن القرآن كلام الله ﷻ، وعلى أن الله ﷻ يتكلم، وعلى أن هذا أُكِّد بمؤكدات، ومجموع هذه النصوص إذا أُريد تأويلها؛ فإنه:

أولًا: لا يستقيم في كل المواضع.

وثانيًا: أنه يلزم منه نفي الصفات التي وصف بها المعتزلة رب العالمين.

أما الأول فلا يستقيم في كل موضع؛ مثل ما قالوا في قوله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، أن معناه: أن موسى عليه السلام سمع كلامه المخلوق في الشجرة: هذا السماع أُكد في حق موسى عليه السلام بأنه سمع كلامًا تكليمًا، أي: أن التكليم ليس تأكيدًا للفعل الذي بدأ من الله ﷻ، ولكنه لإحساس موسى عليه السلام بما سمع، وقال بعض الناس في معنى قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ أي: جرحه بأظافير الحكمة تجريحًا، أخذوه من (**كَلَّمَ**) أي: جَرَّحَ.

وقد جاء بعض المعتزلة[1] إلى أبي عمرو بن العلاء ـ وهو أحد القراء الذين جعلوا قراءتهم معتمدة على النحو ـ فأراد منه أن يقرأ قوله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ بنصب لفظ الجلالة حتى يكون موسى عليه السلام هو المتكلّم؛ رغبة منه أن ينفي عن الله صفة الكلام، فقال له

---

(١) ذكر الشارح ـ حفظه الله تعالى ـ في شرح لمعة الاعتقاد أن هذا المعتزلي هو: عمرو بن عبيد. انظر شرح لمعة الاعتقاد (ص٧٧). وانظر: ترجمته في سير أعلام النبلاء (٦/ ١٠٤)، وميزان الاعتدال (٣/ ٢٧٣)، والبداية والنهاية (١٠/ ٨٠).

أبو عمرو: هبني قرأت ذلك، فما تصنع بقوله ﷻ: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟! فبهت المعتزلي، وهذا يدل على أنه لا يستقيم مع الآيات الأُخَر.

ثم نأتي إلى ذكر قول الأشاعرة، وبيان بطلانه: فقولهم هو أخطر الأقوال؛ لأن جمهور الأمة ـ أي: جمهور المنتسبين للقبلة ـ يقولون بخلاف قول المعتزلة، وفي زماننا هذا ما يقول بقول المعتزلة إلا الرافضة، والإباضية، أو الخوارج، والزيدية.

فالأشاعرة يقولون: إن كلام الله معنى، وإن القرآن أُلقي في نفس جبريل فعبَّر عنه. وهذا القول منهم لا شك أنه أخف من قول المعتزلة؛ ولهذا تجد أن الأشاعرة هم الذين أخذوا زمام الرد على المعتزلة في خلق القرآن في القرون المتوالية بعد زمن السلف الذين تولوا الرد على المعتزلة: كالإمام أحمد، والبخاري، وعثمان بن سعيد، وغيرهم من الأئمة، ومَن صنَّف(١).

لكن مَن ردَّ على المعتزلة ردودًا عقلية وتوسعوا في ذلك هم الأشاعرة، وبينهم مناظرات، ولأجل خلاف المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة كان أهل الحديث والأشاعرة في أول الأمر متفقين غير مختلفين، حتى حدثت فتنة ابن القشيري(٢) المعروفة في أواخر القرن

---

(١) من هذه الكتب: (الرد على الزنادقة والجهمية) للإمام أحمد، و(خلق أفعال العباد) للبخاري، و(الردّ على الجهمية) لعثمان بن سعيد الدارمي، و(نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد) للإمام الدارمي ـ أيضًا ـ.

(٢) ابن القشيري، هو: أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري النحوي المتكلم، قال الذهبي: «لازم إمام الحرمين، وحصل طريقة المذهب والخلاف، وساد وعظم قدره واشتهر ذكره، وحج، فوعظ ببغداد، وبالغ في التعصب للأشاعرة والغض من الحنابلة، فقامت الفتنة على ساق واشتد الخطب، وشمَّر لذلك أبو سعد أحمد بن محمد الصوفي عن ساق =

الخامس، فصارت المنابذة العظيمة ما بين الأشاعرة وأهل السنة، فكان الأشاعرة لا يعلنون مذاهبهم في كل المسائل على التفصيل حتى حدثت الفتنة.

المقصود من هذا: أن الأشاعرة ردوا على المعتزلة في خلق القرآن، وأصل مذهب ابن كُلَّاب في هذه المسألة أنه توسط في هذه المسألة ما بين قول أهل الحديث ـ لأنه خالط أهل الحديث ـ وقول المعتزلة، فأتى بهذا القول وهو: أن القرآن معنى؛ لأن الذي من أجله قيل: إن القرآن مخلوق، هو أن كلام الله ﷻ أصوات وحروف، وأنه يسمع. فقال: ننفي هذه، ونبقي كلام الله ﷻ غير مخلوق، وأنه على حقيقته، ولكن نقول: هو معنى دون لفظ، ودون سماع.

إذا تبيَّن ذلك؛ فنأخذ من هذا تفصيلًا، وهو: أن ارتباط أو دلالة الكلام في اللغة على اللفظ والمعنى فيها مذاهب:

الأول: مذهب أهل السنة والجماعة، وأهل الحديث والأثر: أن الكلام والقول إذا أطلق، أي: إذا قيل: إن الكلام كلام فلان، أو القول قول فلان؛ مثل قول: كلام الله، وقول الله ﷻ، فإنه يُراد به شيئان دون تفريق بين الواحد والآخر؛ يُراد به اللفظ والمعنى[١] جميعًا.

= الجد، وبلغ الأمر إلى السيف، واختبطت بغداد، وظهر مبادر البلاء، ثم حج ثانيًا وجلس، والفتنة تغلي مراجلها، وكتب ولاة الأمر إلى نظام الملك ليطلب أبا نصر بن القشيري إلى الحضرة إطفاءً للنائرة، فلما وفد عليه أكرمه، وعظَّمه وأشار عليه بالرجوع إلى نيسابور، فرجع ولزم الطريق المستقيم».
انظر: البداية والنهاية (١٢/ ١٨٧)، وسير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٢٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٢٣٤، ٢٣٥).

(١) انظر في ذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (١٢/ ٣٥، ٣٧، ٦٧ ـ ٧٩، ٤٦٠، ٤٦١)، و(٧/ ١٧٠، ١٧١).

الثاني: مذهب المعتزلة؛ وهو أن الكلام هو في المعنى وفي اللفظ مجاز.

الثالث: مذهب الكُلَّابية؛ وهو: أن الكلام للمعاني ولكن الحديث إخراجه، هذا دليل عنه، واستدلوا على هذا بقول الأخطل[١] الشاعر المشهور المعروف عندهم بالاستدلال[٢]:

إنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا ... جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

وللجواب عن هذا القول نقول:

أولًا: هذا ما أخذتموه إلا من البيت الذي زعمتموه من قول الأخطل، والأخطل التغلبي نصراني، والنصارى أعظم ضلالهم في مسألة الكلام؛ لأنهم قالوا: الله ﷻ سمَّى عيسى: كلمة الله، فجعلوا الكلمة هي من معنى أنه صفة الله، فضلت النصارى في باب الكلام في نفسه[٣]، وإذا كانت ضلت، فلا يؤمَن أن يستعمل هذا النصراني شيئًا مما ورثه من ديانته.

ثانيًا: هذا البيت لم نجده في نسخةٍ، لا أصل، ولا مشروحة من

---

(١) هو غياث بن غوث بن الصلت الأخطل، الشاعر النصراني، قيل للفرزدق: من أشعر الناس؟ قال: كفاك بي إذا افتخرت، وبجرير إذا هجا، وبابن النصرانية إذا امتدح. وكان عبد الملك بن مروان يجزل عطاء الأخطل، ويفضله في الشعر على غيره.
انظر: طبقات فحول الشعراء (٢/ ٢٩٨)، وتاريخ دمشق (٤٨/ ١٠٤، ١٠٥)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٥٨٩).

(٢) انظر: الفصل في الملل (٣/ ١٢٢)، وتمهيد الأوائل (ص٢٨٤)، وشرح الطحاوية (ص١٩٨)، والعلو (ص٢٦٦)، ومجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٦)، وشرح شذور الذهب (ص٣٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ١٨)، و(٨/ ٤١٨).

نسخ ديوان الأخطل، ولا في ملحقاتها مما حفظه أهل اللغة، فمن أين أتيتم به؟!

ثالثًا: رُوي هذا البيت على وجه آخر، بقوله:

إنَّ الْبيانَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

فهذا يدل على أن لفظة **(الكلام)** غير محفوظة، وإذا كان كذلك، فلا يسوغ الاحتجاج في اللغة بما يهدم الأصل بكلام غير محفوظ.

وقوله: «**إنَّ الْبيانَ لَفِي الْفُؤَادِ**» هذا يوافق اللغة؛ لأن البيان في الفؤاد، والكلام لا يمكن أن يكون في الفؤاد.

نرجع إلى أصل المسألة؛ وهي: أن الكُلَّابية والأشاعرة قالوا: إن كلام الله عز وجل معنى ألقاه الله في رُوع جبريل عليه السلام[1].

لأنهم أصَّلوا تأصيلات؛ ومنها: أن الكلام لا يدل على الإخراج، وإنما يدل على ما قام في النفس كما استدلوا بهذا البيت.

لهذا ذكرت في أول الكلام تعريف كَلَّمَ، وكَلَمَ، وهذه المادة واشتقاقها؛ ليبطل معه قول مَن قال: إن الكلام معنى؛ فإن اللغة دَلَّت على أن الكلام لابد أن يكون لفظًا ومعنًى، وحتى كلمة لفظ تدل على شيء ملفوظ، فخرج.

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وليس في طوائف المسلمين من أنكر أن الله يتكلَّم بصوت إلّا ابن كُلَّاب ومن تبعه، كما أنه ليس في طوائف المسلمين من قال: إن الكلام معنى واحد قائم بالمتكلِّم إلّا هو ومَن تبعه» مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤)، و(٦/ ٥١٨). وقال ابن القيم رحمه الله عن الأشاعرة والكُلَّابية:

زَعَمُوا القُرآنَ عِبَارَةً وَحِكَايَةً قُلنَا كَمَا زَعَمُوهُ قُرآنَانِ

هَذَا الَّذِي نَتلُوه مخلُوقٌ كَمَا قَالَ الوَلِيدُ وَبَعدَهُ الفِئَتَانِ

انظر: النونية (١/ ٢٦٤) مع شرحها لابن عيسى.

وما أحسن قول المعرِّي[(١)] ـ وإن كان ليس مجال احتجاج ـ[(٢)]:

مِنَ النـاسِ مَن لَفظُهُ لُؤلُؤٌ ... يُبادِرُهُ اللَقطُ إِذ يُلفَظُ
وَبَعضُهُمُ قَولُهُ كَالحَصى ... يُقالُ فَيُلغى وَلا يُحفَظُ

يعني: أن اللفظ لابد أن يُلفظ ويخرج، فكيف يكون الكلام والقول في الداخل دون الخارج؟ وكيف يكون المعنى يُدل عليه في الإنسان بلا لفظ؟ وإذا كان ثَمَّ لفظ فإذًا ثَمَّ معنى، واللفظ لابد أن يلفظ ويخرج، فدل ذلك على أن قولهم: إن الكلام معنى ـ وهذا هو الأصل فيه ـ هذا لاشك أنه مُعارَض باللغة في تفصيلاتها واشتقاقاتها، وأيضًا مُعارض بالنصوص التي سقنا بعضًا منها.

الكُلَّابية ورثهم أبوالحسن الأشعري والماتريدي في الكلام في هذه المسألة، فيعبِّرون عنه بقولهم:

* الكلام صفة نفسية.

* وتارة يعبرون عنه بأن كلام الله ﷻ قديم، أي: قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يُوجد شيء تكلّم بكلام قديم وانتهى.

* وتارة يعبرون عنه بأنه معنًى قائم في النفس.

* وتارة يعبرون عنه بأنه عبارة عن كلام الله، أي: عُبِّر به عن كلام الله.

---

(١) هو: أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي المعري، اللغوي الشاعر، توفي سنة تسع وأربعين وأربعمائة، قال عنه الذهبي: «صاحب التصانيف المشهورة، والزندقة المأثورة، والذكاء المفرط، والزهد الفلسفي، جُدر وهو ابن ثلاث سنين فذهب بصره، ولعله مات على الإسلام، وتاب من كفرياته، وزال عنه الشك» اهـ.
انظر: معجم الأدباء (١/ ٣٩٦)، ووفيات الأعيان (١/ ١١٣)، والوافي بالوفيات (٧/ ٦٢)، و العبر (٣/ ٢٢٠)، وشذرات الذهب (٣/ ٢٨٠).

(٢) راجع اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم، فصل الظاء (٢/ ٨٢).

إذا تبيَّن ذلك؛ فحاصل معتقد هذه الطوائف ـ الكُلَّابية، والأشاعرة، والماتريدية ـ أن القرآن قديم، وكلام الله ﷻ قديم، أي: تكلم الله ﷻ به في الأزل، ثم لما أراد إنزاله على محمد ﷺ قام ما تكلم به في الأزل معنى، فألقاه في روع جبريل ﷺ، فنزل به جبريل ﷺ وعبر عنه، وإلا فكلام الله عندهم ليس بالعربية، وليس بالسريانية، وليس بالعبرانية، إلى آخره؛ لتنزهه عندهم عن اللغات.

إذا تبيَّن ذلك؛ فمن أحسن الردود عليهم ما استشكله الآمدي(١).

والآمدي من حذاق الأشاعرة، ومن الأذكياء، قال: إني نظرت إلى هذا القول، وهو أن كلام الله قديم، وأن القرآن قديم، وأنه حين أوحي إلى محمد ﷺ إنما أوحي إليه بالعبارة، وبما ألقي في نفس جبريل، قال: لكن يُشكل على هذا شيء عظيم عندي، وهو أن في القرآن ألفاظًا جاءت بصيغة الماضي؛ كقوله ﷻ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]، ونحو ذلك من الأفعال التي فيها الخبر عن شيء حدث في الزمن الماضي، قال: وهذا له احتمالان: إما أن يكون قد سبق فعلًا، وإما أن يكون الكلام غير مطابق للواقع، وإذا كان الكلام غير مطابق للواقع فهو الكذب، قال: وهذا عندي مشكل ـ أي: استعمال الأفعال في صيغة الماضي ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ ـ إذا كان كلام الله ﷻ في القرآن قديمًا، وقال الله ﷻ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ فمعناه أنه قد

---

(١) هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الحنبلي ثم الشافعي، سيف الدين الأصولي المتكلّم، ولد بآمد عام ٥٥١هـ، وتوفي في صفر سنة ٦٣١هـ، عن ثمانين سنة. وله من التصانيف: (أبكار الأفكار)، و(منتهى السول في الأصول). قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (يغلب على الآمدي الحيرة والوقف).
انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٦٤)، والبداية والنهاية (١٣/ ١٤٠ ـ ١٤١)، وشذرات الذهب (٦/ ١٤٢).

سمع، أي: حصل السمع وتحقق، فهل كان ثَمَّ مجادلة، وهل كان ثَمَّ زوج، وهل كان ثَمَّ قول حتى يسمع الله؟! فإذا كان الله ﷻ قال هذا القول في الأزل، ولا وجود لزوجة، ولا مجادلة، ولا قول، فما الذي سمعه؟! فيلزم منه أن قوله ﷻ: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ وكل الأفعال الماضية في القرآن أنها غير مطابقة للواقع، وهذا هو الكذب، قال: وهذا مشكل عندي جدًّا.

وهذا لاشك أنه رد منطقي جميل؛ لأنه يلزمهم على أصولهم، ولا فرار لهم منه.

إذا تبيَّن ذلك؛ فنقول: خلاصة الرد على هذه الطوائف يكمن في أشياء:

الأول: الاستدلال باللغة: في معنى (كلَّم)، وفي معنى (الوحي).

الثاني: الاستدلال بالنصوص ـ بالقرآن والسنة ـ التي بها الإضافة، والقاعدة: فرق ما بين إضافة التخصيص، وإضافة المخلوقات، وإضافة المعاني.

الثالث: يرد ما استدلوا به من أنواع الأدلة؛ مثل: ما أصَّلوه في أن الكلام يدل على المعنى فقط في اللغة، وأن الوحي يكون بالمعنى وإلقاء في الروع، وغير ذلك من الاستدلالات؛ مثل قولهم: يلزم التشبيه، ويلزم التجسيم، إلى آخره.

الرابع: وأيضًا بقول الآمدي بالتفريق بين الماضي والحاضر.

والحقيقة أننا إذا أوضحنا أو طرقنا مثل هذا فإن الإنسان يتألم من جهة، وهي أنه لا ينبغي أن يقرر مثل هذا الكلام، ومذاهب الفِرَق، وأقوال الأقوام، لكن هذا لابد منه؛ لأنه مع الأسف في مجتمعات المسلمين ـ وبلادنا بخاصة ـ، وكل مَن سيصلهم هذا الكلام المجتمعات مختلطة، فصار فيها من أتباع الفرق جميعًا، ولا يحسن أن

يبقى طالب العلم السني السلفي عريًّا عن قوة الحجة وقوة الدليل، وعن فهم كلام الناس في ذلك؛ لأنه قد يُقال: إنكم لا تفهمون، وإنكم تقلدون، إلى آخره.

فإذا فهم طالب العلم المسائل وضبطها، واستطاع أن يرد على أولئك؛ فقد نصر الحق، إضافة إلى أن كتب التفسير المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة أكثر من كتب التفسير السلفية، فأكثر كتب التفسير والحديث وشروح كتب الحديث وكتب الأصول كلها على منهج الأقوام، لا تجد كتابًا في الأصول من الكتب المتقدمة ـ إلا ما شَذَّ ـ أثبت منهج أهل السنة والجماعة في مسألة الكلام، حتى كتب الحنابلة تجد فيها ضلالًا في هذه المسألة؛ لأنهم وافقوا الأقوام في أن القرآن عبارة أو معنًى، ونحو ذلك.

❁ ❁ ❁

فَمَنْ سَمِعَهُ، فَزَعَمَ أَنَّهُ كَلامُ الْبَشَرِ، فَقَدْ كَفَرَ، وَقَدْ ذَمَّهُ اللهُ، وَعَابَهُ، وَأَوْعَدَهُ بِسَقَرَ؛ حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ٢٦]، فلما أوعد الله بسقر لمن قال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾ [المدثر: ٢٥]، عَلِمْنَا وَأَيْقَنَّا أَنَّهُ قَوْلُ خَالِقِ الْبَشَرِ، وَلا يُشْبِهُ قَوْلَ الْبَشَرِ.

وَمَنْ وَصَفَ اللهَ بِمَعْنًى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ، فَمَنْ أَبْصَرَ هَذَا اعْتَبَرَ، وَعَنْ مِثْلِ قَوْلِ الْكُفَّارِ انْزَجَرَ، وَعَلِمَ أَنَّهُ بِصِفَاتِهِ لَيْسَ كَالْبَشَرِ.

الشَّرْح

قوله: ﴿**فَمَنْ سَمِعَهُ**﴾ يعني: القرآن.

هذه الجمل اشتملت على تقرير مسألة عظيمة؛ وهي: أن كلام الله ﷻ لا يشبه قول البشر[١]، وكيف يشبه قول البشر وهو كلام الباري ﷻ الذي لا يشبه بصفاته البشر؟! فالبشر لهم صفاتهم في كلامهم، وفي سمعهم، وبصرهم، وإدراكاتهم، والله ﷻ له صفاته في كلامه، وفي سمعه، وبصره، وجميع صفاته، فلا يشبه في صفاته ـ التي منها كلامه ـ صفات البشر، فمَن قال عن القرآن: إنه قول بشر، أو إنه مخلوق، أو هو كلام جبريل عليه السلام، ونحو ذلك، وليس بكلام الله ﷻ، فإن هذا كافر بالله العظيم؛ لأن من قال: إن القرآن

---

(١) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (٢٩ ـ ٦١)، والسنة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٠٢ ـ ٢٨٠)، والإبانة للأشعري (٦٣ ـ ٨٧)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١/ ٢٤١ ـ ٤٠٦).

كلام البشر، فإن هذا كفر؛ كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ٢٥، ٢٦]، في قول الوليد: ما هو إلا ساحر، وما يقوله سحر يؤثر[١].

إذا تبيَّن ما سبق؛ فإن المشركين قالوا ـ أيضًا ـ: إنما يعلمه بشر؛ كما أخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، فالذين أبوا هداية القرآن، وأبوا الإذعان له، ووصفوا القرآن بصفات، قال بعضهم: هو كهانة. وقال بعضهم: هو شعر. وقال بعضهم: هو قول بشر. وقال بعضهم: أساطير الأولين[٢]. وكل هذه الأقوال يعلمون أنما هي لتنفير الناس عن قبول هذا القرآن، فلقد تواعد ثلاثة من كفار قريش[٣] لا يأتون إلى النبي ﷺ، ولكن ذهب أحد هؤلاء إلى النبي ﷺ في الليل يسمع قراءته للقرآن، ولما ذهب وجد فلانًا وفلانًا، فإذا بهم الثلاثة يسمعون القرآن ـ لما له من سلطان على نفوسهم ـ، ثم لما رجعوا تقابلوا في الطريق، فتواعدوا ألا يسمعوا مرة أخرى لهذا القرآن؛ لأجل ألا يراهم بعض العامة وبعض الناس، فلا يقبلوا قولهم في رَدِّ القرآن، ثم لما جاؤوا من الليلة الثانية اجتمعوا ـ أيضًا ـ ثم صارت ـ أيضًا ـ ثالثة، حتى رأوا أنهم لابد أن يتفارقوا على ذلك؛ قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴿٢٦﴾ فَلَنُذِيقَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٩/ ١٥٢)، وتفسير البغوي (٨/ ٢٦٨)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٤٤٣ ـ ٤٤٤).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٤/ ٦٣)، وتفسير القرطبي (١٠/ ٥٤)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٣١٠)، وفتح القدير (٣/ ٢٠٤).

(٣) هم: أبو سفيان بن حرب، وأبو جهل بن هشام، والأخنس بن شريق. انظر: السيرة لابن إسحاق (٤/ ١٦٩)، والسيرة لابن هشام (٢/ ١٥٧)، والبداية والنهاية لابن كثير (٣/ ٦٤).

عَذَابًا شَدِيدًا وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [فصلت: ٢٦، ٢٧].

كذلك لما أُرسل عتبة بن ربيعة إلى النبي ﷺ ليفاوضه في شأن القرآن وأن يترك هذا الأمر، قال له: «**يَا مُحَمَّدُ! إِنْ أَرَدْتَ مُلْكًا مَلَّكْنَاكَ، وَإِنْ أَرَدْتَ مَالًا جَمَعْنَا لَكَ مِنَ الْمَالِ تَكُونُ بِهِ أَغْنَى الْعَرَبِ، وَإِنْ أَرَدْتَ نِسَاءً نَظَرْنَا فِي أَجْمَلِ نِسَاءِ الْعَرَبِ فَأَتَيْنَا بِهِنَّ إِلَيْكَ**». فقال ﷺ له: «**فَرَغْتَ؟**» قَالَ: نَعَمْ، فَتَلَا عَلَيْهِ صدر سورة فصلت: بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٢ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [فصلت: ١ ـ ٤]، وَمَضَى ﷺ فِي التِّلَاوَةِ حَتَّى بَلَغَ قوله ﷻ: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [فصلت: ١٣]، فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ فَقَالَ: حَسْبُكَ الْآنَ، مَا عِنْدَكَ غَيْرُ هَذَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: لَا. فَرَجَعَ إِلَى قُرَيْشٍ فَقَالُوا: مَا وَرَاءَكَ؟ قَالَ: مَا تَرَكْتُ شَيْئًا أَرَى أَنَّكُمْ تَكَلَّمُونَ بِهِ إِلَّا كَلَّمْتُهُ، قَالُوا: فَهَلْ أَجَابَكَ؟ قَالَ: لَا، وَالَّذِي نَصَبَهَا بِنْيَةً[1] مَا فَهِمْتُ شَيْئًا مِمَّا قَالَهُ غَيْرَ أَنَّهُ أَنْذَرَكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ، قَالُوا: وَيْلَكَ! يُكَلِّمُكَ الرَّجُلُ بِالْعَرَبِيَّةِ لَا تَدْرِي مَا قَالَ؟ قَال: لَا وَاللهِ مَا فَهِمْتُ شَيْئًا مِمَّا قَالَ غَيْرَ ذِكْرِ الصَّاعِقَةِ[2].

وكذلك جاء الوليد بن المغيرة إلى النبي ﷺ **فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ، فَكَأَنَّه رَقَّ لَهُ، فَبَلَغَ ذَلِكَ أَبَا جَهْلٍ، فَذَكَرَ مَا جَرَى بَيْنَهُمَا إِلَى أَنْ قَالَ**

---

(١) يعني: بناء الكعبة.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٣٣١)، وأبو يعلى في مسنده (٣/ ٣٥٠)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٢٧٨)، والبيهقي في الشعب (١/ ١٥٧)، والأصبهاني في دلائل النبوة (ص١٩٤)، وانظر: تفسير الطبري (٢٩/ ١٥٦)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٩١)، والسيرة لابن هشام (١/ ٢٩٣).

الْوَلِيدُ: «وَاللهِ مَا فِيكُمْ رَجُلٌ أَعْلَمُ بِالْأَشْعَارِ مِنِّي، وَلَا أَعْلَمُ بِرَجَزِهِ، وَلَا بِقَصِيدَتِهِ مِنِّي، وَلَا بِأَشْعَارِ الْجِنِّ، وَاللهِ مَا يُشْبِهُ الَّذِي يَقُولُ شَيْئًا مِنْ هَذَا، وَاللهِ إِنَّ لِقَوْلِهِ الَّذِي يَقُولُ حَلَاوَةً، وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً، وَإِنَّهُ لَمُثْمِرٌ أَعْلَاهُ، مُغْدِقٌ أَسْفَلُهُ، وَإِنَّهُ لَيَعْلُو وَمَا يُعْلَى، وَإِنَّهُ لَيُحَطِّمُ مَا تَحْتَهُ»(١).

فتبين بذلك: أن أولئك الذين قالوا: هو كهانة، وهو شعر، وهو قول البشر، إنهم هم الذين ردوا على أنفسهم: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [النمل: ١٤].

وهذه المسألة يمكن أن نمر عليها فيما ذكر بشيء من التقرير العام كما فعل الشارح(٢)، لكن هذه المسألة متصلة ببحث عظيم، وهو بحث دلائل النبوة؛ لأن كون القرآن لا يشبه كلام البشر، ولا يشبه قول البشر، هي المسألة الموسومة عند العلماء بمسألة إعجاز القرآن، وأن القرآن معجز، وهذه ولا شك مسألة مهمة، قَلَّ بل ندر أن تتعرض لها كتب العقائد، ولها صلة ببحث دلائل النبوة، فهي من التوحيد؛ لأن صلتها تارة بدلائل النبوة من جهة كون القرآن معجزًا ودليلًا على صحة نبوة محمد ﷺ، وأنه منبأ من عند الله، ومن جهة أخرى لها صلة بمبحث كلام الله سبحانه وتعالى، وهو أن القرآن لايشبه كلام البشر، وأن كلام الله عز وجل ليس ككلام البشر، فلا بأس إذًا أن نقرر هذه المسألة ـ وهي المسألة الموسومة بإعجاز القرآن ـ لأجل ندرة الكلام عليها في كتب العقائد مفصلة، ونذكر منها بعض ما يناسب هذا الشرح.

ولتقرير هذه المسألة ـ وهي مسألة إعجاز القرآن ـ، وقد تكلم فيها أنواع

---

(١) أخرجه الحاكم (٢/ ٥٥٠)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ١٥٧)، وانظر: تفسير الطبري (٢٩/ ١٥٦)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٤٤٤).
(٢) أي: شارح الطحاوية ابن أبي العز الحنفي.

من الناس من جميع الفِرَق والمذاهب، فسنجعل البحث فيها في مسائل:

المسألة الأولى:

أن لفظ الإعجاز لم يرد في الكتاب ولا في السنة، وإنما الذي جاء في القرآن والسنة أن ما يعطيه الله ﷻ للأنبياء والرسل وما أتاه محمدًا ﷺ هو آية وبرهان على نبوته، فلفظ المعجزة لم يأتِ من قبل في الكتاب ولا في السنة، وإنما هو لفظ حادث، ولا بأس باستعماله إذا عني به المعنى الصحيح الذي سيأتي.

والذي جاء في القرآن الآيات والبراهين، لكن العلماء استعملوا لفظ الإعجاز لسببٍ، وهو أن القرآن تحدَّى به الله ﷻ العرب بأن يأتوا بمثله أو بعشر سور مثله، أو أن يأتوا بسورة من مثله، فلما تحدَّاهم ولم يأتوا بما تحدَّاهم به، فَدَلَّ ذلك على عجزهم؛ وذلك بسبب أن القرآن معجز لهم؛ فلم يأتوا بمثله؛ قال ﷻ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال ﷻ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١٣ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: ١٣، ١٤].

إذا تبيَّن ذلك؛ فالتحدِّي لما وقع وعجزوا، وهم يريدون أيَّ وسيلة لمعارضة القرآن، وإثبات أنه قول البشر ـ فائتوا بمثله، فائتوا بعشر سور، فائتوا بسورة من مثله ـ لما عجزوا سمَّى العلماء فعلهم ذلك أو عجزهم ذلك: مسألة إعجاز القرآن؛ لأجل التحدي وعجز الكفار أن يأتوا بمثله.

المسألة الثانية:

أن كلام الله ﷻ هو المعجز، وليس أن الله ﷻ أعجز لأجل السماع، أعجز لما أنزل القرآن، والفرق بين المسألتين: أن الإعجاز صفة القرآن، ولكن لا يُقال: إن الله ﷻ أعجز البشر عن الإتيان بمثل

هذا القرآن؛ لأن هذا القول يدل على أنهم قادرون؛ لكن الله ﷻ سلبهم القدرة على هذه المعارضة.

فإذًا: الإعجاز والبرهان والآية والدليل في القرآن نفسه، لماذا؟ لأنه كلام الله ﷻ، ولا يقال: إن الله ﷻ أعجز الناس أن يأتوا بمثل هذا القرآن، أو صرفهم عن ذلك.

فينبغي التنبيه هنا إلى أن تعبير أهل العلم في هذه المسألة: أن القرآن آية، فآية محمد ﷺ القرآن، وآية نبوته وآية رسالته القرآن، بل محمد ﷺ لما سمع كلام الله ﷻ خاف ﷺ، فلما فاجأه الوحي وهو بغار حراء وأتاه جبريل عليه السلام قال له: اقرأ. قال: ما أنا بقارئ. قال: اقرأ. قال: ما أنا بقارئ. قال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ١ ـ ٢]... إلى آخر ما أنزل في أول ما نبئ النبي ﷺ، فرجع بها ﷺ يرجف بها فؤاده؛ لأن هذا الكلام لا يشبه كلام أحد، ولم يتحمله ﷺ لا في ألفاظه ومعانيه ونظمه، ولا في صفة الوحي والتنزيل، فما استطاع ﷺ أن يتحمل ذلك، فرجع بهن ـ يعني بالآيات ـ يرجف بها فؤاده ﷺ، إلى آخر القصة[1].

إذًا فالنبي ﷺ نفسه أول ما جاءه الوحي لم يتحمل هذا الذي جاءه؛ لأنه كلام الله ﷻ، وأما كلام البشر فإنه يتحمله بما سمع منه.

المسألة الثالثة:

أقوال الناس في إعجاز القرآن.

مسألة إعجاز القرآن ـ كما سبق ـ لها صلة بدلائل النبوة، والقرآن معجز للجن والإنس جميعًا، بل معجز لكل المخلوقات؛ لأنه كلام الله ﷻ، وكلام الله سبحانه وتعالى لا يشبهه كلام الخلق، وكون القرآن معجزًا راجع إلى أشياء كثيرة يأتي فيها البيان، فاختلف الناس في

---

(١) أخرجه البخاري (٣)، ومسلم (١٦٠) من حديث عروة عن عائشة رضي الله عنها.

وجه الإعجاز؛ لأجل أن إعجاز القرآن دليل نبوة النبي ﷺ في أقوال:

القول الأول: ذهب إليه طائفة من المعتزلة ومن غيرهم، حتى من المعاصرين الذين تأثروا بالمدرسة العقلية في الصفات والكلام، قالوا: إن الإعجاز في القرآن إنما هو بصرف البشر عن معارضته، وإلا فالعرب قادرون على معارضته في الأصل، لكنهم صُرِفوا عن معارضته، فهذا الصرف بقدرة الله ﷻ، ولا يمكن للنبي ﷺ أن يصرفهم جميعًا عن معارضته، وهذا الصرف لابد أن يكون من قوة تملك هؤلاء جميعًا، وهي قوة الله ﷻ.

فإذًا: القول بالصرفة يعنون به أن الله ﷻ صَرَف البشر عن معارضة هذا القرآن، وإلا فإن العرب قادرون على المعارضة. وهذا القول هو القول المشهور الذي يُنسب للنظام(١) وجماعة فيما هو معلوم(٢)، وهذا القول يرده أشياء نقتصر منها على دليلين: دليل سمعي نقلي من القرآن، والدليل الثاني: عقلي.

الدليل الأول: قول الله ﷻ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، فالله ﷻ أثبت أن الإنس والجن لو اجتمعت على أن تأتي بمثل هذا القرآن، وصار بعضهم لبعض معينًا في الإتيان بمثل هذا

---

(١) النظام شيخ المعتزلة صاحب التصانيف، أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث بن عباد الضبعي البصري المتكلم، تكلم في القدر، وانفرد بمسائل. مات في خلافة المعتصم، أو الواثق سنة بضع وعشرين ومئتين. انظر: تاريخ بغداد (٦/ ٩٧)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤١)، ولسان الميزان (١/ ٦٧).

(٢) انظر: أعلام النبوة لأبي الحسن الماوردي (ص١٢١)، والاعتقاد للبيهقي (ص٢٦٦)، وتفسير ابن كثير (١/ ٦٢).

القرآن أنهم لن يأتوا بمثله، وهذا إثبات لقدرتهم على ذلك؛ لأن اجتماعهم مع سلب القدرة عنهم في منزلة اجتماع الأموات لتحصيل شيء من الأشياء، فالله ﷻ بيَّن أنهم لو اجتمعوا على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، وكان بعضهم لبعض معينًا وظهيرًا على المعارضة، فإنهم لن يستطيعوا أن يأتوا بمثل هذا القرآن، فأثبت لهم القدرة لو اجتمعوا قادرين، وبعضهم لبعض يعين، لكنهم سيعجزون مع قدرتهم التي ستجتمع، وسيكون بعضهم لبعض معينًا على المعارضة، وهذه الآية هي التي احتج بها المعتزلة على إعجاز القرآن، ففيها الدليل ضدهم على بطلان الصَّرْفَة[١].

الدليل الثاني: ـ وهو الدليل العقلي ـ، أن الأمة أجمعت من جميع الفِرَق والمذاهب أن الإعجاز يُنسب ويضاف إلى القرآن، ولا يضاف إلى الله ﷻ، فلا يقال: إعجاز الله بالقرآن. وإنما يُقال ـ باتفاق الجميع، وبلا خلاف ـ: هو إعجاز القرآن. فإضافة الإعجاز إلى القرآن تدل على أن القرآن معجز في نفسه، وليس الإعجاز من الله ﷻ بصفة القدرة؛ لأننا لو قلنا: الإعجاز هو إعجاز الله بقدرته الناسَ عن الإتيان بمثل هذا القرآن، فيكون الإعجاز بأمر خارج عن القرآن، فلما أجمعت الأمة من جميع الفئات والمذاهب على أن الإعجاز وصف للقرآن، علمنا بطلان أن يكون الإعجاز صفة لقدرة الله ﷻ؛ لأن مَن قال بالصرفة ـ أي: أن الله سلبهم القدرة ـ هذا راجع إلى الإعجاز، أي: تعجيزهم راجع إلى صفة القدرة، وهذه صفة ربوبية، فإذًا: لا يكون القرآن معجزًا في نفسه،

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (١/ ٧٥)، وإعجاز القرآن للباقلاني (ص٣٠)، وشعب الإيمان للبيهقي (١/ ١٥٥)، وتفسير الفخر الرازي (٢١/ ٤٦)، والجواب الصحيح (٥/ ٤٢٩)، وتفسير ابن كثير (١/ ٦٠)، والبرهان للزركشي (٢/ ٩٤)، وروح المعاني للألوسي (١/ ٢٨)

وإنما تكون المعجزة في قدرة الله ﷻ على ذلك، ولا شك أنه دليل قوي في إبطال قول هؤلاء؛ لأن المعتزلة المتأخرين ذهبوا إلى خلاف قول المتقدمين في القول بالإعجاز بالصرفة؛ لأن قولهم لا يستقيم لا نقلًا ولا عقلًا.

القول الثاني: مذهب مَن قال: القرآن معجز بألفاظه، فألفاظ القرآن بلغت المنتهى في الفصاحة؛ لأن البلاغيين يعرفون الفصاحة بقولهم: فصاحة المفرد في سلامته مِن نفرةٍ فيه، ومِن غرابته[١]؛ مثل ما يقول الجاحظ: (**والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج**)[٢].

فالقرآن مشتمل على أعلى الفصيح في الألفاظ، ولما تأمل أصحاب هذا القول جميع كلام العرب في خطبهم وأشعارهم وجدوا أن كلام المتكلم لابد أن يشتمل على لفظ دانٍ، وأنه في الفصاحة لا يستقيم في كلام أي أحد - لا في المعلَّقات، ولا في خطب العرب، ولا في نثرهم، ولا في مراسلاتهم إلى آخره - لا يستقيم أن يكون كلامهم دائمًا في أعلى الفصاحة، فنظروا إلى هذه الجهة،

---

(١) قال القزويني في الإيضاح: (فصاحة المفرد: خلوصه من تنافر الحروف والغرابة، ومخالفة القياس اللغوي، فالتنافر منه ما تكون الكلمة بسببه متناهية في الثقل على اللسان وعسر النطق بها، كما روي أن أعرابيًّا سُئِل عن ناقته فقال: تركتها ترعى الهعخع. ومنه ما هو دون ذلك... والغرابة أن تكون الكلمة وحشية لا يظهر معناها...). انظر: الإيضاح في علوم البلاغة (ص٧، ٨)، وخزانة الأدب (٢/ ٤١٤).

(٢) انظر: «الحيوان» للجاحظ (٣/ ١٣١)، ودلائل الإعجاز للجرجاني (ص١٩٨)، والإيضاح في علوم البلاغة للقزويني (١/ ١٤)، ونهج البلاغة (١/ ١٤)، وتاريخ النقد الأدبي عند العرب لإحسان عباس (١/ ٩٨، ٤٢٤).

فقالوا: الفصاحة هي دليل إعجاز القرآن؛ لأن العرب عاجزون وهذا ليس بجيد؛ لأن القرآن اسم للألفاظ والمعاني، والله ﷻ تحدَّى أن يأتوا بمثل هذا القرآن، أو بمثل عشر سور مفتريات ـ كما زعموا ـ وهذه المثلية إنما هي باللفظ وبالمعنى جميعًا، وبصورة الكلام المتركبة. فإذًا: كونه معجزًا بألفاظه هذا صحيح، لكن ليس وجه الإعجاز الألفاظ وحدها.

القول الثالث: مذهب من قال: إن الإعجاز في المعاني، وأما الألفاظ فهي مدركة موجودة، يعني: أن الألفاظ يتداولها الناس، لكن الشأن في الدلالة بالألفاظ على المعاني، وهذا لا شك أنَّ فيه قصورًا مثل القول الثاني؛ لأن القرآن ـ كما ذكرنا ـ مشتمل على فصاحة الألفاظ وعظمة المعاني جميعًا.

القول الرابع: مذهب من قال: إن القرآن مُعْجِزٌ في نظمه، ومعنى النظم هو: الألفاظ المتركبة، والمعاني التي دَلَّت عليها الألفاظ، وما بينها من الروابط، أي: أن الكلام يحتاج فيه إلى ألفاظ، وإلى معانٍ في هذه الألفاظ، يعبر بالألفاظ عن المعاني، وإلى رابط يربط بين هذه الألفاظ والمعاني في صور بلاغية، وفي صور نحوية عالية، وهذا المجموع سمَّاه أصحاب هذا القول: النظم، وهي مدرسة الجرجاني المعروفة، والعلامة عبد القاهر الجرجاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1] مسبوق فيما كتب في دلائل الإعجاز، وفي أسرار البلاغة إلى هذا القول من

---

(١) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، شيخ العربية، كان آية في النحو، له كتاب إعجاز القرآن، وله العمد في التصريف، والجمل، وغير ذلك، وكان شافعيًّا عالمًا أشعريًّا ذا نسك ودين. توفي سنة إحدى وسبعين وأربع مئة. وقيل: سنة أربع وسبعين رَحِمَهُ ٱللَّهُ انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٣٢)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٥٠)، وطبقات الشافعية (٢/ ٢٥٢).

جهة الخطابي[١] وغيره، وهذا القول قال به الجرجاني في كتابه «المغني»[٢]، وجعل فيه مجلدًا كاملًا في إعجاز القرآن، وأراد به الرد على عبد الجبار المعتزلي[٣]، ورد عليه ـ أيضًا ـ في كتاب «دلائل الإعجاز»[٤] وقال: إن الإعجاز راجع إلى اللفظ والمعنى والروابط، أي: إلى نظم القرآن جميعًا، والمقصود بالنظم: تآلف الألفاظ والجمل مع دلالات المعاني البلاغية واللفظية، وما بينها من صلات نحوية عالية، وهذا القول قول جيد، ولكن لا ينبغي أن يقصر عليه إعجاز القرآن.

القول الخامس: مَنْ قال: إعجاز القرآن فيما اشتمل عليه، فالقرآن اشتمل على أمور غيبية لا يمكن أن يأتي بها النبي ﷺ في أمر الماضي وفي أمر المستقبل، واشتمل على أمور تشريعية لا يمكن أن تكون من عند النبي ﷺ، واشتمل القرآن على هداية، ومخاطبة للنفوس لا يمكن

---

(١) الإمام العلامة الحافظ اللغوي أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي، صاحب التصانيف الجمة، منها: معالم السنن، وغريب الحديث، وشرح الأسماء الحسنى. وُلِد سنة بضع عشرة وثلاثمائة، وتوفي سنة ٣٨٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٣)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٢٨٢).

(٢) كتاب المغني لعبد القاهر الجرجاني ثلاثون مجلدًا، وهو شرح لكتاب الإيضاح لأبي علي حسن بن أحمد. انظر: كشف الظنون (١/ ٢١٢)، وأبجد العلوم (٣/ ٤٨).

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمذاني صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية، وهو الذي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة، كان إمام أهل الاعتزال في زمانه، وكان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع، وله التصانيف السائرة، والذكر الشائع بين الأصوليين، توفي سنة ٤١٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٤٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/ ٩٧)، وطبقات الشافعية (٢/ ١٨٣).

(٤) انظر: دلائل الإعجاز للجرجاني (ص٣٧٩)، فصل في المعنى واللفظ.

أن تكون من عند بشر، وهذا قول لبعض المتقدمين، وجمع من المعاصرين بأن القرآن مشتمل على هذه الأشياء جميعًا، ولكن هذا القول وهو: أن إعجاز القرآن بما اشتمل عليه يشكل عليه: أن إعجاز القرآن الذي تحدَّى الله به العرب حينما خوطبوا به، خوطبوا بكلام مشتمل على أشياء كثيرة، وكان التحدي واقعًا أن يأتوا بمثل هذا القرآن، أو بمثل سورة، أو بعشر سور، وهذا يؤول إلى ما تميَّزت به العرب، وهو مسألة البلاغة، وما تميزوا به من رفعة الكلام وفصاحته وبلاغته، والعرب لم تكن متقدمة عارفة بالأمور الطبية، ولا بالأمور الفلسفية، ولا بالأمور العقدية، ولا بالغيبيات، وليس عندهم معرفة بالتواريخ على تفاصيلها ونحو ذلك، حتى يقال: إن الإعجاز وقع في هذه الجهات، لكنهم خوطبوا بكلام من جنس ما يتكلمون به من جهة الألفاظ والحروف، فعجزوا عن الإتيان بذلك؛ لأنه كلام الله ﷻ.

القول السادس، والأخير: ـ والأقوال متنوعة؛ لأن المدارس كثيرة ـ أن القرآن معجز؛ لأنه كلام الله ﷻ، وكلام الله ﷻ لا يمكن أن يشبه كلام المخلوق، وهذا القول هو الذي ذكره الطحاوي هنا **قال:** ﴿**عَلِمْنَا وَأَيْقَنَّا أَنَّهُ قَوْلُ خَالِقِ الْبَشَرِ وَلا يُشْبِهُ قَوْلَ الْبَشَرِ، وَمَنْ وَصَفَ اللهَ بِمَعْنًى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ، فَمَنْ أَبْصَرَ هَذَا اعْتَبَرَ، وَعَنْ مِثْلِ قَوْلِ الْكُفَّارِ انْزَجَرَ، وَعَلِمَ أَنَّهُ بِصِفَاتِهِ لَيْسَ كَالْبَشَرِ**﴾، وهذا القول الذي أشار إليه لم يَتَفَرَّعْ إليه شارحو هذه الرسالة، سواء من السلفيين أو من المبتدعة من الماتريديين وغيرهم في تقرير هذه المسألة، وهو من أرفع وأعظم الأقوال، بل هو القول الحق في هذه المسألة، أن كلام الله ﷻ لا يمكن أن يشبه كلام البشر.

خذ مثلًا فيما يتميز به المخلوقات: ترى فلانًا، فتقول: هذا عربي. وترى آخر فتقول: هذا أوروبي. وترى ثالثًا فتقول: هذا من شرق آسيا؛

لأن الصفة العامة دلت على ذلك، ولو أخذ الآخذ يعدد لأخذ يعدد أشياء كثيرة متنوعة دلته على أن هذه الصورة هي صورة عربي، وهذه الصورة صورة أوروبي، وهذه الصورة الخَلقية صورة من شرق آسيا وهكذا، فإذًا: الصور العامة بها تتفرق الأشياء، فالذي يدل على الفرقان ما بين شيء وشيء عدة أمور؛ وأهمها: الصور العامة له.

كلام الناس يختلف بعضه عن بعض، فمثلًا إذا سمعنا كلامًا نقول: هذا من قول الصحابة ﵃، أو من قول السلف ﵃؛ لأن كلامهم لا يشبه كلام المتأخرين؛ كما قال ابن رجب ﵀: «**كَلَامُ السَّلَفِ قَلِيلٌ كَثِيرُ الْفَائِدَةِ، وَكَلَامُ الْخَلَفِ كَثِيرٌ قَلِيلُ الْفَائِدَةِ!**»[1]، فكلام السلف له صورة عامة، تعرف أن هذا من كلام السلف، فلو أتينا بكلام إنسان معاصر في كلمات له كثيرة وقارناها بكلام السلف لاتضح الفرق.

فإذًا: المخلوق البشر في كلامهم تباين، إذا رأيت كلام الإمام أحمد تقول: هذا ليس كلام ابن تيمية، ترى كلام الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب ﵀ في تقريره تقول: ليس هذا بكلام - مثلًا - النووي ﵀، إذا رأيت كلام الإمام أحمد ﵀ تقول: هذا ليس كلام أبي حنيفة ﵀، وهكذا.

فإذًا: الكلام له صورة وله هيئة، مَن سمعها ميَّز هذا الكلام، وهذا هو الذي أشار إليه الطحاوي بأن كلام الله ﷻ لا يشبه كلام البشر.

إذا تبيَّن ذلك؛ فإن كلام الله ﷻ صفته، فهذا القرآن مَنْ سمعه أيقن أنه ليس بكلام البشر، ولهذا بعض الأدباء الغواة؛ مثل:

---

(١) انظر: بيان فضل علم السلف على الخلف للحافظ ابن رجب ﵀ (ص٦٠ - ٦١).

ابن المقفع[١]، والمعري[٢] ونحوهما، أرادوا معارضة القرآن بصورة أدبية، فظهر عجزهم، بل افتضحوا في ذلك، فغيروا منحاهم إلى منحى التأثير، وما أشبه ذلك في كتبهم المعروفة وهي مطبوعة.

أرادوا المعارضة من جهة المعاني، ومن جهة الألفاظ أن يأتوا بشيء، لكن افتضحوا؛ لأن كلام البشر لا يمكن أن يكون مثل كلام الله ﷻ، فالعرب هم الغاية في البيان، وهم الغاية في معرفة الفصاحة، وهم الغاية في معرفة تركيب الكلام، لكنهم لما سمعوا القرآن ما استطاعوا أن يعارضوه؛ لأن الكلام لا يشبه الكلام، لا يمكن أن يعارضوه؛ لأن كلام الله ﷻ لا يشبه كلام المخلوق.

إذا تبيَّن ذلك فنقول: إن ما نقرره هو أن وجه الإعجاز في كلام الله ﷻ أن كلام الله ﷻ لا يشبه كلام البشر، ولا يماثل كلام البشر، وأن البشر لا يمكن أن يقولوا شيئًا يماثِل صفة الله ﷻ، وأن الناس لا يستطيعون على اختلاف طبقاتهم، وتنوع مشاربهم أن يتلقوا أعظم من هذا الكلام، وإلا فكلام الله ﷻ من عظمته لو تَحَمَّلَ البشر أعظم من القرآن لكانت الحجة أعظم، لكنهم لا يتحمَّلون أكثر من هذا القرآن؛ لهذا تجد التفاسير من أول الزمان إلى الآن، وكل واحد يخرج من عجائب القرآن ما يخرج، والقرآن كنوزه لا تنفد، ولا يخلق على

---

(١) عبد الله بن المقفع أحد البلغاء والفصحاء، ورأس الكتاب، وأُولي الإنشاء، كان يُتَّهم بالزندقة، وهو الذي عَرَّب كليلة ودمنة، ورُوي عن المهدي قال: ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع، مات سنة ١٤٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٠٨)، ولسان الميزان (٣/ ٣٦٦).

(٢) هو الشيخ العلامة شيخ الآداب، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد القحطاني، ثم التنوخي المعري الأعمى، اللغوي الشاعر صاحب التصانيف السائرة، والمتهم في نحلته، مات سنة ٤٤٩هـ. انظر: تاريخ بغداد (٤/ ٢٤٠)، وسير أعلام النبلاء (١٨/ ٢٣)، ولسان الميزان (١/ ٢٠٣).

كثرة الرد، لا من جهة التلاوة ولا من جهة التفسير.

إذا تبيَّن ذلك؛ فكلام الطحاوي هذا من أصح الأقوال في مسألة إعجاز القرآن، وهو: أن الكلام لا يشبه الكلام.

إذا تبيَّن هذا؛ فنقول: كلام الله ﷻ في كونه لا يشبه كلام البشر، له خصائص، فأوجه إعجاز القرآن التي ذكرها من ذكر هي خصائص لكلام الله ﷻ أوجبت أن يكون كلام الله ﷻ ليس ككلام البشر.

مثل إذا ما قال شخص: هذا الشعر موزون، وهذا البيت فيه كسر؛ لأن حرفًا واحدًا نقص في هيئته العامة، لكن له برهان، يأتيك يقول: لأنه كذا وكذا. هذا فلان بصفاته وبحركاته، وتصرفاته تدل على أنه ليس بعربي؛ لوجود أدلة على ذلك؛ لأن هذه خصائص العرب، وما تميَّزوا به. أو يقول: هذا الحديث معلول، لكن ما وجه علته؟

مثل ما قال أبو حاتم[١] وغيره ممن تقدَّمه: (إن أهل الحديث يعرفون العلة كما يعرف صاحب الجوهر الزيف من النقد)[٢]، هل تعرف هذا الماس نقيًّا أم ليس بنقي؟ يأتيك صاحب الخبرة ويقول: هذا الماس ليس بنقي. أو يقول آخر: هذا الكتاب طبعته حجرية؛ هذا مطبوع في روسيا. كيف عرف أنه مطبوع في روسيا، وليس عليه اسم الكتاب؟! هذا الكتاب مطبوع في بلدة كذا في الهند، هل عنده برهان؟ لا، ولكن الصفة

---

(١) أبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران، الإمام الحافظ الناقد شيخ المحدثين، المولود سنة خمس وتسعين ومئة، كان من بحور العلم، طوف البلاد، وبرع في المتن والإسناد، وجمع وصنف، وجرح وعدل، وصحح وعلل، مات سنة ٢٧٧هـ. انظر: تاريخ بغداد (٢/ ٧٣)، وطبقات الحنابلة (١/ ٢٨٤)، وتاريخ دمشق (٥٢/ ٣)، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٤٧)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢/ ٢٠٧).

(٢) انظر: قول أبي حاتم هذا ضمن ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٥٤)، وذكره الحافظ ابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٥/ ١٨٦) عن الأوزاعي.

العامة هي هذا؛ ولهذا نقول: على طالب العلم أن ينتبه لهذا حتى يخلص من إشكال عظيم في هذه المسألة ـ مسألة (إعجاز القرآن) ـ؛ لتنوع الخطاب فيها، وتنوع المدارك فيها، نقول: إن كلام الله ﷻ ليس ككلام البشر، وكلام الله ﷻ له خصائص مَيَّزَته عن كلام البشر. ما هذه الخصائص؟

أولًا: القرآن كلام الله ﷻ، واشتمل على ألفاظ العرب جميعًا، تجد القرآن فيه كلمات بلغة قريش(١)، وكلمات بلغة هذيل(٢)، وكلمات بلغة تميم(٣)، وكلمات بلغة هوازن(٤)، وكلمات بلغة أهل اليمن، وبلغة حِمْيَر(٥)؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ سَٰمِدُونَ﴾ [النجم: ٦١]، قال ابن عباس رضي الله عنهما:

---

(١) قريش قبيلة من العرب، وأبوهم: النضر بن كنانة، فكل مَن كان مِن ولده فهو قرشي دون ولد كنانة فما فوقه. وقيل: سُمِّيت بذلك؛ لاجتماعِها بمكّة بعد تَفَرُّقها في البلاد يقال: فُلان يَتَقَرَّش المال، أي: يَجْمَعُه. انظر: النهاية (٤/ ٤٠)، والبداية والنهاية (٢/ ٢٠١).

(٢) هُذَيْل: قبيلة، النسبة إليها هُذَيْلِيّ، وهُذَلِيٌّ، قياس ونادر، والنادر فيه أكثر على أَلسِنتهم.
وهُذَيْل: حي من مُضَر، وهو هُذَيْل بن مُدْرِكَةَ بن إلياسَ بن مُضَرَ. وقيل: هُذَيْل قبيلة من خِنْدِف أَغْرَقَتْ في الشِّعْر. انظر: لسان العرب (١١/ ٦٩٤).

(٣) تميم قبيلة من العرب، وهم بنو تميم بن مر بن أد بن طابخة، وكانت منازلهم بأرض نجد دائرة من هنالك على البصرة، واليمامة، وانتشرت إلى العذيب من أرض الكوفة.
انظر: تاريخ ابن خلدون (٢/ ٣٧٧).

(٤) هَوازِنُ: قبيلة من قيس، وهو هَوَازِنُ بن منصور بن عِكرمة بن حَفْصَةَ بن قيس عَيْلانَ. انظر: لسان العرب (١٣/ ٤٣٦).

(٥) حِمْيَرٌ: أبو قبيلة، ذكر ابن الكلبي أنه كان يلبس حُلَلًا حُمْرًا، وليس ذلك بقوي. قال الجوهري: حِمْيَر أبو قبيلة من اليمن، وهو حمير بن سَبَأ بن يَشْجُبَ بن يَعْرُبَ بن قَحْطانَ، ومنهم كانت الملوك في الدهر الأَوّل. انظر: لسان العرب (٤/ ٢١٥).

«**السُّمُودُ الْغِنَاءُ بِلُغَةِ حِمْيَر**»[١] بعض قريش خفي عليهم بعض الكلمات مثلما قال عمر رضي الله عنه في يوم الجمعة في الخطبة، فوقف عند قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ٤٧]، نظر وقال: «ما التخوف؟» سكت الحاضرون، فقام رجل من هذيل، فقال: يا أمير المؤمنين التخوف في لغتنا: التنقص؛ قال شاعرنا أبو كبير الهذلي:

تَخَوّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ أي: يبدأ بتنقص شيئًا فشيئًا، ينقصون عما كانوا فيه من النعمة شيئًا فشيئًا، حتى يأتيهم البأس. قال عمر رضي الله عنه: «**عليكم بديوان العرب؛ فإن به معرفة كلام ربكم**»[٢] عمر القرشي خفيت عليه هذه الكلمة؛ لأنها بلغة أخرى، هل يستطيع أحد من العرب أن يحيط بلغة العرب جميعًا بألفاظها، وتفاصيلها؟ لا يمكن، ولهذا تجد في القرآن الكلمة بلغة مختلفة، وتجد فيه التركيب النحوي بلغة من لغات العرب، فيكون ـ مثلًا ـ على لغة حمير في النحو، أو على لغة سدوس، أو هذيل.

فإذًا: الألفاظ والمعاني والتراكيب النحوية في القرآن تنوَّعت، ودخل فيها كل لغات العرب، هذا لا يمكن أن يكون من كلام أحد، لا يستطيع أحد أن يحيط هذه الإحاطة إلا مَن خلق اللغات، وهو رب العالمين.

الثاني: الألفاظ؛ فألفاظ القرآن الكريم هي الأعلى في الفصاحة،

---

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (١٠/ ٢٢٣)، وانظر: تفسير الطبري (١١/ ٥٤١)، وتفسير القرطبي (١٤/ ٤٧)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٣٣٢).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (١٤/ ١١٢)، وانظر: فتح الباري (٨/ ٣٨٦)، وتفسير القرطبي (١٠/ ١١٠).

والقرآن كله فصيح في ألفاظه، والفصاحة راجعة إلى الكلمات جميعًا؛ الأسماء والأفعال والحروف حتى ﴿الٓمٓ﴾ فصيح.

إذًا: من خصائص القرآن التي دَلَّت على إعجازه: أن ألفاظه جميعًا فصيحة، وما استطاع أحد من العرب الذين أنزل عليهم القرآن أن يعيب القرآن في لفظ مما فيه كما عابوا كلام بعضهم بعضًا، بل قال قائلهم: إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، إلى آخر كلامه(١).

الثالث: المعاني؛ المعاني التي يتصورها البشر عند كلامه لابد أن يكون فيها قصور، فإذا تكلَّم البشر في المعاني العقدية فلابد أن يكون عنده ـ لا شك ـ قصور، وإذا تكلَّم في المعاني التشريعية لابد أن يظهر خلل، وإذا تكلَّم في المعاني الإصلاحية التهذيبية لابد أن يكون فيها خلل؛ ولهذا قال ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

فإذًا: تنوع المعاني على هذا الوجه التام بما يناسب المعاني الكثيرة التي يحتاجها الناس يدل على أن هذا كلام الله ﷻ، أي: أنه صفته.

هذه خصائص كلام الله ﷻ، فلو قيل ـ تقديرًا ـ: إننا سنصف القرآن الذي هو كلام الله ﷻ، وبه فارق كلام البشر، فستعدد هذه جميعًا التي هي خصائص، أو أوجه للإعجاز بها صار القرآن معجزًا بجميعها، لا بواحدة منها.

الوجه الرابع: أو الخصيصة الرابعة للقرآن: أن القرآن فيه النظم مثل ما قال الجرجاني، وهي من أحسن النظريات في الكلام في إعجاز القرآن من جهة البيان، القرآن فيه القمة في فصاحة الألفاظ وفي البلاغة، والبلاغة متركبة من أشياء: ألفاظ ومعان وروابط، الحروف التي تربط بين

---

(١) هذا كلام الوليد بن المغيرة، وسبق تخريجه (ص٢٠٣).

الألفاظ والمعاني وتصل الجمل بعضها ببعض، فالقرآن إذًا من أوجه إعجازه، أو من صفاته وخصائصه: أن نظمه ـ أعني: أن ترتيب الكلام، والآيات فيه، وترتيب الجمل في الآية الواحدة ـ يدل على أنه الغاية في البيان، ولا يمكن لبشر أو لا يمكن للجن والإنس لو اجتمعوا أن يكونوا دائمًا على أعلى مستوى في هذا اللفظ؛ ولهذا فإن تفاسير القرآن حارت في القرآن، حتى التفاسير الخاصة: النحوي تجده ينشط في أوله ثم تجده يعجز في آخره، تجده في البلاغة يريد أن يبيِّن بلاغة القرآن، فيجيد في موضع ثم بعد ذلك يكسل لا يستطيع أن يُبين عن ذلك؛ لهذا قال مَن قال مِن أهل العلم: العلوم ثلاثة: علم نضج واحترق، وعلم نضج ولم يحترق، وعلم لم ينضج ولم يحترق[(١)]، والثالث هو التفسير: وعلى كثرة المؤلفات في التفسير ـ وهي مئات ـ، فإنها لم تأتِ على كل ما في القرآن؛ لأن الإنسان المُبَيِّن يعجز أن يُبَيِّن عن كل ما في القرآن.

إذًا: نظرية النظم التي ذكرها عبد القاهر الجرجاني في كتابيه: (دلائل الإعجاز)، و(أسرار البلاغة) على تفصيل ما فيها، لا شك أنها دالة على صفة من صفات القرآن.

الوجه الخامس: أن القرآن له سلطان على النفوس، وليس ثَمَّ من كلام البشر ما له سلطان على النفوس في كل الكلام، ولكن القرآن له سلطان على النفوس؛ لأنه كلام الله ﷻ؛ مثلما صار السلطان على ذلك المشرك ـ أي: الوليد ـ لأنه يرغم الأنوف، وقد كان مرة أحد الدعاة يخطب بالعربية، وفي أثناء خطبته يورد آيات من القرآن العظيم يتلوها، وكانت امرأة كافرة لا تحسن الكلام العربي ولا تعرفه، فلما انتهى الخطيب

---

(١) انظر: المنثور للزركشي (١/ ٧٢).

من خطبته استوقفته في سكينة، وقالت: كلامك له نمط، وتأتي في كلامك بكلمات مختلفة في رنتها، وفي قرعها للأذن عن بقية الكلام، فما هذه الكلمات؟ فقال: هي كلمات القرآن. وهذا لا شك إذا سمعت القرآن تجد له سلطانًا على النفس، تلجأُ النفس إلى الاستسلام له إلا مَن ركب هواه.

وهذا السلطان يوجد في أشياء:

أولًا: إن آيات القرآن في السورة الواحدة - كما هو معلوم - لم تجعل آيات العقيدة على حِدة، وآيات الأحكام على حِدة، وآيات الخُلق والسلوك على حِدة، بل تأتي جميعًا، هذه وراء هذه، تجد آية تخاطب المؤمنين، وآية تخاطب المنافقين، وآية تخاطب النفس، وآية فيها العقيدة، وآية فيها قصص الماضين، وآية تليها فيها ما سيأتي، وآية فيها الوعد، وآية فيها الوعيد، وآية فيها ذكر الجنة وذكر النار، وآية فيها التشريع، ثم ينتقل إلى آية أخرى فيها أصل الخلق - خلق آدم عليه السلام - وهكذا، ففيه تنوع، وهذا من أسرار السلطان الذي يكون للقرآن على النفوس؛ لأن الأنفس متنوعة، بل النفس الواحدة لها مشارب، فالنفس تارة يأتيها الترغيب، وتارة يأتيها الترهيب، وتارة تتأثر بالمَثَل، وتارة تتأثر بالقصة، وتارة هي ملزمة بالعمل، وتارة هي ملزمة بالاعتقاد، فكون هذه وراء هذه؛ تُغْدِقُ على النفس البشرية أنواع ما تتأثر به، وهذا لا يمكن أن يكون إلا مِن كلام مَنْ خلق هذه النفس البشرية؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، فتجد أن القرآن يحاصرك، فأي إنسان أراد أن يفر لا يمكن أن يفر من القرآن، فتأتيه بآية فيها قوة في وصف الكافرين، وآيات فيها قوة في وصف المنافقين، وآيات فيها قوة في وصف المؤمنين، وآيات فيها الماضي، وفيها الحاضر، وفيها النبوة، وفيها الرسالة، وفيها الدلائل، فيها حال المشركين، إلى آخره بما يحصر على النفس الحية والعقل الواعي الذي يتحرك وعنده همة يحصر عليه

الهروب، وهذا لا يمكن أن يحصره في أنواع النفس البشرية الواحدة إلا مَن خلق هذه النفس وتكلَّم بهذا القرآن لإصلاحها: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، فكيف إذًا بأنواع الأنفس المختلفة، هذا الذي يصلح له الترغيب، وهذا الذي يصلح له الترهيب، وهذا الذي يصلح له وصف الجنة، وهذا الذي ينشأ له الإيمان بالحب، وهذا الذي ينشأ عنده الإيمان بالجهاد، ونحو ذلك، تتنوع الأنفس وخطاب القرآن للناس جميعًا على تنوع أنفسهم، وهذا دليلٌ ثانٍ على أن القرآن له سلطان على النفوس.

أيضًا: القرآن خوطب به مَن عنده فن الشعر، وما يسميه بعض الناس: بموسيقى الكلام، أي: رنات الكلام، بعض الناس عنده شفافية في التأثر باللحن وبالرنات، وبالصعود والنزول في نغمة الكلام؛ هذا النوع من الناس تجد في القرآن ما يجبره على أن يستسلم له.

لبيد بن ربيعة(١) صاحب معلقة، وصاحب ديوان مشهور قيل له: ألا تنشدنا من قصائدك، لِمَ وقفت عن الشعر؟ قال: أغناني عن الشعر وتذوقه سورتا البقرة وآل عمران(٢)؛ لأنه له تذوق في الفن بخصوصه، فيأتي القرآن فيجعل سلطانه على نفسه، فيقصره قصرًا؛ ولهذا قال ﷻ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝٤١ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢]، وقال ﷾: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ

---

(١) لبيد بن ربيعة بن مالك الشاعر رضي الله عنه، قال عنه النبي ﷺ ـ كما في مسند أحمد (٢/ ٤٤٤) ـ: «**أَشْعَرُ كَلِمَةٍ قَالَتْهَا الْعَرَبُ كَلِمَةُ لَبِيدٍ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهَ بَاطِلُ**» ولم يقل بعد الإسلام شعرًا، ثم قَدِم الكوفة، وأقام بها إلى أن مات بها أول ولاية معاوية، وله مئة وأربعون سنة. انظر: التاريخ الكبير (٧/ ٢٤٩)، والثقات (٣/ ٣٦٠)، وصفة الصفوة (١/ ٧٣٦)، والإصابة (٥/ ٦٧٥).

(٢) انظر: قول لبيد هذا ضمن مصادر ترجمته السابقة.

ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ قُلۡ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدٗى وَشِفَآءٞۚ﴾ [فصلت: ٤٤].

الوجه السادس: أو الصفة السادسة للقرآن، أو الخاصية السادسة للقرآن التي تميَّز بها عن كلام الناس: أن القرآن فيه الفصل في أمور الغيبيات، فَثَمَّ أشياء في القرآن أنزلت على محمدٍ ﷺ ـ وكان أميًّا ﷺ ـ مما لم يظهر وجه بيانها، وحجتها في كمال أُطْرِهَا إلا في العصر الحاضر، وهو ما اعتنى به طائفة من الناس، وسمَّوه الإعجاز العلمي في القرآن، والإعجاز العلمي في القرآن حق، لكن له ضوابط. توسع فيه بعضهم فخرجوا به عن المقصود إلى أن يجعلوا آيات القرآن خاضعة للنظريات! وهذا باطل، بل النظريات خاضعة للقرآن؛ لأن القرآن حق من عند الله، والنظريات من صنع البشر، لكن بالفهم الصحيح للقرآن، فثمة أشياء من الإعجاز العلمي حق لم يكن يعلمها الصحابة رضي الله عنهم على كمال معناها، وإنما علموا أصل المعنى، وإنما ظهرت في العصر الحاضر في أصول من الإعجاز العلمي، والاقتصادي والتشريعي والعقدي أشياء تكلم عنها الناس في هذا العصر لا نطيل في بيانها، وكل واحدة منها دالة على أن هذا القرآن من عند الله عز وجل: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ٨٢﴾ [النساء: ٨٢].

الوجه السابع، والأخير من صفات القرآن: أن الإنسان المؤمن كلما ازداد من القرآن ازداد حبًّا لله عز وجل، وهذا راجع إلى الإيمان، وراجع إلى أن صفة القرآن فيها زيادة في الهدى للقلوب والشفاء، فالأوامر والنواهي والأخبار التي في القرآن هي هدًى وشفاء لما في القلوب؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلۡ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدٗى وَشِفَآءٞۚ﴾ [فصلت: ٤٤]، وهذا سلطان خاص على الذين آمنوا أنه يهديهم ويخرجهم من الظلمات إلى النور في المسائل العلمية والمسائل العملية؛ لهذا لا تأتي فتنة ولا اشتباه إلا وعند المؤمن البصيرة بما في هذا القرآن؛ لقوله عز وجل: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

إذًا: من صفات كلام الله ﷻ أنه نور للمؤمن الذي يقرأ القرآن، ويعلم معانيه، وهو بهذا النور يفصل في المسائل العلمية والعملية، وهذه لا يلقاها إلا أهل الإيمان: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ﴾، ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]. هذا إذًا سلطان خاص يزيد المؤمن إيمانًا، إذا تُليت على المؤمن آيات الله ﷻ زادته إيمانًا؛ لما فيها من السلطان على النفوس.

إذا تبيَّن هذا؛ فكلام الله ﷻ قديم النوع حادث الآحاد، والقرآن من الحادث الآحاد وقت التَّنَزُّلِ؛ كما قال ﷻ: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢] إلى آخر الآية، أي: أن الله ﷻ تكلم به، وكلام الله ﷻ أوسع من القرآن، والقرآن جاء على هذا النحو؛ لأنه الذي يتحمله الإنس والجن، لا يتحملون أكثر من هذا، وإلا لصار عليهم كلفة وعنتًا.

هذا ما ظهر لي من تحصيل أقوال أهل العلم في هذه المسألة العظيمة التي خاض فيها المعتزلة والأشاعرة، وقلَّ بل ندر مِن أهل السنة مَنْ خاض فيها على هذا النحو، بل لا أعلم من جمع فيها الأوجه على هذا النحو في كتب العقائد، بل تجدها متفرقة في كتب كثيرة: في البلاغة، وفي الدراسات في إعجاز القرآن، وفي التفسير، وفي كتب متنوعة، وما أجمل قول الطحاوي رحمه الله: «**أَيقَنَّا أَنَّهُ قَوْلُ خَالِقِ الْبَشَرِ، وَلَا يُشْبِهُ قَوْلَ الْبَشَرِ**» وهذا هو الحق، فالقرآن بصورته وهيئته وصفته لا يمكن أن يشبه كلام البشر، حتى رسمه وتنوع آياته وسوره لا يمكن أن يشبه قول البشر[١].

---

(١) انظر في هذا المبحث: بيان إعجاز القرآن لأبي سليمان الخطابي، وإعجاز القرآن للباقلاني، وشعب الإيمان للبيهقي، وبديع القرآن لابن أبي الإصبع المصري، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٢/ ٥٣٤)، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن للسيوطي.

وَالرُّؤْيَةُ حَقٌّ لأَهْلِ الْجَنَّةِ بِغَيْرِ إِحَاطَةٍ، وَلا كَيْفِيَّةٍ، كَمَا نَطَقَ بِهِ كِتَابُ رَبِّنَا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، وَتَفْسِيرُهُ عَلَى مَا أَرَادَهُ اللهُ ـ تَعَالَى ـ وَعَلِمَهُ، وَكُلُّ مَا جَاءَ فِي ذَلِكَ مِنَ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ عَنِ الرَّسُولِ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ، وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ، فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَعْنَاهُ عَلَى مَا أَرَادَ، لا نَدْخُلُ فِي ذَلِكَ مُتَأَوِّلِينَ بِآرَائِنَا، وَلا مُتَوَهِّمِينَ بِأَهْوَائِنَا.

الشَّرْحُ

هذه المسألة مسألة عظيمة جدًّا، وهي: مسألة رؤية الرب عز وجل في الجنة. ورؤية الله عز وجل في جنات النعيم هي أعلى ما يتلذذ به أهل الجنة؛ فأهل الجنة أعلى نعيمهم رؤية وجه الله عز وجل؛ وذلك لأنه منتهى الجمال؛ ولأن في الرؤية الرضا والإكرام، وصلاح القلب برؤية محبوبه عز وجل، فكل أنواع الجمال التي يتعلق بها المتعلقون إنما هي بعض آثار جمال صفات الرب سبحانه وتعالى، فهي شيء من جمال الصفات، كما أن رحمة الله عز وجل منها جزء يتراحم به الناس، وكذلك جمال الحق عز وجل في ذاته وصفاته وأفعاله، من جماله أفاض على هذا الوجود، فصارت الأشياء جميلة؛ لما أفاض عليها عز وجل من جماله سبحانه وتعالى؛ كما قال ابن القيم رحمه الله:

وَهُوَ الجَمِيلُ عَلَى الحَقِيقَةِ كَيفَ لَا ... وَجَمَالُ سَائِرِ هَذِهِ الأكْوَانِ
مِنْ بَعْضِ آثَارِ الجَمِيلِ فَرَبُّهَا ... أَوْلَى وَأَجْدَرُ عِنْدَ ذِي العِرْفَانِ
فَجَمَالُهُ بِالذَّاتِ وَالأوصَافِ وَالـ ... أفعَالِ والأسمَاءِ بِالبُرهَانِ[1]

---

(١) انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٤).

فكل جمال يطمع إليه الطامع، وتتعلق به نفس المُتَعَلِّق من جمال المخلوقات في الدنيا، أو من أنواع الجمال، والتلذذ في الجنة، فإنه ليس بشيء عند رؤيته، والتلذذ برؤية من أفاض ذلك الجمال، وأفاض تلك اللذات على مَن شاء مِن خلقه؛ ولهذا قال مَن قال مِن أهل العلم: «إن الرؤية لله ﷻ هي الغاية التي شَمَّرَ إليها المشمرون»[(١)]، فإذا كانت الجنة غاية في تشمير المشمر، وفي تعبد العابد، فإن أعلى نعيم الجنة وأعظم نعيمها أن يرى المؤمنون ربهم ﷻ؛ كما قال ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]؛ نظرت إلى الرحمن فاكتست الوجوه نضرةً وجمالًا وبهاءً وحسنًا ـ تبارك ربنا وتعالى ـ.

قال: ﴿**وَالرُّؤْيَةُ حَقٌّ لأَهْلِ الْجَنَّةِ**﴾ أي: أن الرؤية ثابتة، وهي حق لا مرية فيه لأهل الجنة، فأهل الجنة يرون ربهم ﷻ، ويتلذذون بذاك النعيم.

قال: ﴿**بِغَيْرِ إِحَاطَةٍ وَلَا كَيْفِيَّةٍ**﴾ فنفى الإحاطة هنا؛ لأن رؤية الله ﷻ لا يمكن أن تكون بإحاطة للمرئي؛ كما قال ﷻ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فرؤية الله ﷻ رؤية عيان، ولكن لا يمكن أن يُحاط بالله ﷻ رؤيةً كما لا يمكن أن يُحاط بالله ﷻ علمًا؛ كما قال ﷻ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، ولكن أصل العلم بالله ﷻ ثابت، وكذلك الرؤية، فهو ﷻ يُرى، ولا يُحاط به، فلا تُدرِك الربَّ ﷻ الأبصار ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ لكن أصل الرؤية موجود، فالمنفي إذًا في الآيات الإحاطة، وهذا ليس في

---

(١) ذكر ذلك ابن القيم في حادي الأرواح (ص١٩٦)، وابن أبي العز في شرح الطحاوية (ص١٨٨).

الرؤية وحدها، لكن في كل صفات الله ﷻ، فإن الله ﷻ بذاته وصفاته لا يُحاط به علمًا، ولا يُحاط بالله ﷻ إدراكًا ورؤية.

قال: ﴿**وَلَا كَيْفِيَّةٍ**﴾ أي: لا تُكيَّف رؤية الناس لربهم ﷻ، وإنما هي حق على ما جاء في الأدلة، والكيفية منفية؛ لأن رؤية المؤمنين في الجنة لله ﷻ تبع لصفاته، وصفات الرب ﷻ لا تُعرف كيفيتها، فرؤية الرائي لله ﷻ في دار النعيم والخلود والحبور والسعادة ليست رؤية إحاطة، ولا تُكيَّف بكيفية؛ لأن الله ﷻ في علوه لا يُعلم كيف ذلك؛ ولأن الله ﷻ في رؤية المؤمنين له لا تُعلم كيفية ذلك؛ ولأن الله ﷻ في كشف الحجاب الذي يحجبه عن رؤية الخلق له لا تُعلم كيفية ذلك؛ فربنا أعلى وأعظم مما يدور في الذهن، أو مما يحوم عليه الخاطر، أو مما يتوهمه المتوهم[١]. فبذلك نثبت الرؤية دون سؤال عن كيفية هذه الرؤية، لكنها رؤية بالعينين، ليست رؤية قلب، وإنما هي رؤية عينين، كما سيأتي ذلك في الأدلة، وكما استدل المصنف رحمه الله **بقوله:** ﴿**كَمَا نَطَقَ بِهِ كِتَابُ رَبِّنَا**﴾، وهذا من الذي استعمله أهل العلم كثيرًا. أن يُنسَب القول والنطق والكلام للقرآن، يعنون بذلك: مَن تكلَّم به وهو الرب ﷻ، فقوله: ﴿**كَمَا نَطَقَ بِهِ**

---

(١) قال الفضيل بن عياض: (ليس لنا أن نتوهم في الله كيف هو؛ لأن الله ﷻ وصف نفسه فأبلغ فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٦٢)، وأقاويل الثقات (١/ ٧٦)، ومقالات الإسلاميين (ص١٥٦)، ولمعة الاعتقاد (ص١٢)، وقال شيخ الإسلام رحمه الله في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٤٧): (لا يعلم كيف هو إلا هو)، وقال عمر بن عثمان المكي كما في مجموع الفتاوى (٥/ ٦٣): (واعلم ـ رحمك الله ـ أن كل ما توهمه قلبك أو سنح في مجاري فكرك، أو خطر في معارضات قلبك من حسن أو بهاء، أو ضياء أو إشراق، أو جمال... فالله تعالى بغير ذلك...).

كِتَابُ رَبِّنَا﴾ لا بأس به، ويستعمله كثير من أهل العلم من المحققين والأئمة.

قال ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، هذه الآية فيها إثبات رؤية أهل الجنة للرب ﷻ، وأن وجوه من رأوا الرب ﷻ ستكون ناضرةً، أي: حسنة وبهية وتعلوها النُّضرة. والنَّضرة كما دعا النبي ﷺ بقوله: «**نَضَّرَ اللهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا ثُمَّ بَلَّغَهَا عَنِّي**» الحديث[(١)].

دعا له بنضارة الوجه، أي: الحسن والبهاء والزينة والجمال. وهذا إنما هو لأهل الإيمان.

فقوله سبحانه وتعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ أي: يوم القيامة تكون تلك الوجوه ناضرة حسنة بهية، وتلك الوجوه إلى ربها ناظرة، أي: ناظرة إلى الرب ﷻ، أي: رائية ربها ﷻ، تنظر الوجوه إلى الرب سبحانه وتعالى.

واستشهاد المصنف بهذه الآية ـ آية سورة القيامة ـ من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: إن النظر عدي بـ (إلى)، وتعدية النظر بـ (إلى) تفيد أن معناه الرؤية؛ كما سيأتي بيان ذلك في المسائل؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ والنظر يأتي لمعانٍ، فإذا عدي بـ (إلى) كان المراد رؤية العيان.

الوجه الثاني: أن الله جعل النظر إليه ﷻ مضافًا إلى الوجوه، فجعل الوجوه هي التي تنظر إلى ربها؛ فقال سبحانه وتعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝

---

(١) أخرجه أبو داود (١٦٦٠)، والترمذي (٢٦٥٦)، وابن ماجه (٢٣٠)، وأحمد (١/ ٤٣٦) و(٤/ ٨٠، ٨٢)، و(٥/ ١٨٣)، وابن حبان [ح٦٦(١/ ٢٦٨)]، والحاكم (١/ ١٦٣)، والطبراني في الكبير [ح ١٥٤١(٢/ ١٢٦)]، والأوسط [ح ١٣٠٤ (٢/ ٧٨)]، والصغير (٣٠٠)، والدارمي [ح ٢٢٨(١/ ٨٦)]، وكتب فضيلة الشيخ العلامة عبد المحسن العباد البدر رسالة أثبت فيها تواتره.

﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فالوجوه ناظرة إلى ربها؛ ومحل الرؤية والنظر في الوجه هو العينان.

الوجه الثالث: أنه قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾، والنضرة والبهاء والسرور والحبور الذي يعلو الوجوه، والاطمئنان إنما يكون بالرؤية التي هي منتهى النعيم واللذة، لا بالانتظار الذي لا يُدْرَى هل بعده نعيم أو لا؟ فكون الوجوه بالنظر صارت ناضرة ـ أي: حسنة بهية ـ دَلَّ على أن المقصود الرؤية البصرية؛ لأن هذا أثر الرؤية، وأما مجرد الانتظار فليس كل منتظر للرب عز وجل ينضر وجهه، بل من المنتظر مَنْ يُكَرْدَسُ في جهنم ـ والعياذ بالله ـ، وسيأتي مزيد بيان في أوجه الاستدلال في المسائل ـ إن شاء الله تعالى ـ.

قال: «وَتَفْسِيرُهُ عَلَى مَا أَرَادَهُ اللهُ ـ تَعَالَى ـ وَعَلِمَهُ» أي: تفسير النظر إلى الرب عز وجل على ما أراده الله سبحانه وتعالى وعلمه، والتفسير هنا يراد به أحد نوعي التفسير؛ وذلك لأنه أثبت الرؤية بحق، ونفى في الرؤية ـ التي هي حق ـ الإحاطة والكيفية؛ فَدلَّ على أنه يثبت معنى الرؤية الذي يعلمه السامع للكلام من ظاهر الكلام؛ فلما نفى الإحاطة والكيفية دَلَّ **قوله: «وَالرُّؤْيَةُ حَقٌّ لأَهْلِ الْجَنَّةِ»** أن الرؤية على ظاهرها، وهذا هو المعنى الأول للأشياء، هو المعنى المتبادر للذهن في الصفات، نقول هذا على ما يتبادر إلى الذهن، فصفة الرحمة معروفة، وصفة الكلام معروفة إلى آخره.

النوع الثاني من التفسير: هو التفسير لتمام المعنى وللكيفية؛ فإن تمام المعنى والكيفية لا يعلمها إلا الله عز وجل؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، على قراءة مَن وقف هنا، فأراد بالتأويل الذي هو التفسير تمام المعنى والكيفية.

فإذًا: تفسير النظر إلى وجه الله الكريم، وتفسير النظر إلى الرب

الكريم عَزَّوَجَلَّ بتمام معناه لا نعلمه، وتفسيره على ما أراده الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو حق، وتمام المعنى لا نعلم كيف ذلك، كيف تُعطى العيون القدرة؟ فالنبي ﷺ قيل له: هل رَأَيتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: «**نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ**» وَقَالَ: «**رَأَيْتُ نُورًا**» كما في الصحيح من حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[(١)]، وموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ سأل ربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣]، قالت طائفة من السلف: «كشف الله عَزَّوَجَلَّ من الحجاب قدر هذه ـ أنملة واحدة ـ فساخ الجبل»[(٢)] فَرُدَّ طلب الرؤية على موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ لأنه لن يقدر على ذلك، وكذلك قال ﷺ: «**حِجَابُهُ النُّورُ، لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ**»[(٣)]، فالناس ليس عندهم القدرة على الرؤية في الدنيا، أما كيف تكون عندهم القدرة على الرؤية في الآخرة؟ وكيف تكون قواهم؟ وكيف تكون قدرتهم؟ وكيف يعطون الرؤية؟ وعلى أية حال تكون الرؤية؟ تفسير ذلك كله على تمام معناه لا يُعلَم؛ كما **قال الطحاوي**: ﴿**وتفسيره**﴾ أي: بتمام معناه بما يزيد على إثبات الرؤية، وأنها حق، على ما أراد الله ـ تعالى ـ وعَلِمه، لا ندخل في ذلك متأولين ولا متوهمين، كما ذكر بعد ذلك، وهذه الكلمة تشبه ما ذكره ابن قدامة وغيره عن الإمام أحمد، وعن الإمام الشافعي في الآيات والأحاديث التي

---

(١) أخرجه مسلم [١٩١، ١٩٢ (١٧٨)] من حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه الترمذي (٣٠٧٤)، وأحمد (٣/ ١٢٥)، والحاكم (١/ ٧٧)، وابن أبي عاصم في السنة (٢/ ٦٣٠)، والطبري في تفسيره (٦/ ٥٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٥/ ١٥٥٩)، وابن بطة في الإبانة (٣/ ٣٤٣)، من حديث أنس، ولفظ الترمذي: أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ قال حماد: هكذا وأمسك سليمان بطرف إبهامه على أنملة إصبعه اليمنى، قال: فساخ الجبل ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾.

(٣) أخرجه مسلم (١٧٩) من حديث أبي موسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

فيها إثبات الصفات ـ صفات الرب ﷻ ـ أنهم قالوا: «**أَمِرُّوهَا كَمَا جَاءَتْ، لَا كَيْفَ وَلَا مَعْنَى**»[١]، وهذا استدل به بعض أهل التأويل على أنهما ـ يعني: الإمامين ـ يعنون بذلك التأويل، (لا كيف) أي: لا نكيِّف الصفات. و(لا معنى) أي: لا نثبت المعنى، بل نفوض المعنى والكيفية، وهذا ليس بمراد، بل المراد من قولهم: (**إمرار الصفات كما جاءت لا كيف ولا معنى**) أن معناه: إثبات الصفات على ما دَلَّ عليه ظاهر الكلام؛ لأن الصفة لا نثبتها إلا بما دل عليه ظاهر الكلام، فمعنى نفي الكيفية عن الصفة أي: الكيفية التي نحا إليها المجسِّمة، ونفي المعنى في قولهم: (**لا كيف ولا معنى**) أي: المعنى الذي ذهب إليه المؤولة، الذي يخالف ظاهر الكلام، ويخالف الإمرار كما جاءت، فإن الإمرار كما جاءت بما يفهم، فمن كَيَّفَ فقد صار مجسمًا، أو صار مكيفًا، ومَن أوَّل المعنى فقد دخل في الكلام بما يخرج اللفظ عن ظاهره؛ لهذا قول القائل: (**لا كيف ولا معنى**) يعني: لا كيف كما يقول المجسمة، ولا معنى كما يقول المؤولة، بما يخرج تلك الآيات والأحاديث عن ظاهرها المتبادر منها: من إثبات صفات الرب ﷻ، والأمور الغيبية بعامة، وهذا كما **قال الطحاوي**: ﴿**تَفْسِيرُهُ عَلَى مَا أَرَادَهُ اللهُ ـ تَعَالَى ـ وَعَلِمَهُ**﴾.

قال: ﴿**وَكُلُّ مَا جَاءَ فِي ذَلِكَ مِنَ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ عَنِ الرَّسُولِ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ فَهُوَ كَمَا قَالَ**﴾.

وقد ثبت عن النبي ﷺ رؤية المؤمنين لربهم ﷻ بالتواتر، وعُدَّ ذلك

---

(١) أخرجه أبو داود في المراسيل (ص١١٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/ ٢).
وانظر: ذم التأويل (ص٢٠)، وإثبات صفة العلو لابن قدامة (ص٢٥)، ومجموع الفتاوى (٥/ ٨٦)، وفتح الباري (١٣/ ٤٠٧)، ولمعة الاعتقاد (ص٣٢).

متواترًا في أكثر من عشرين حديثًا وردت عن المصطفى ﷺ، جاءت في إثبات الرؤية بأحاديث متنوعة مختلفة في ألفاظها وفي طرقها[١] عن عددٍ كبيرٍ من الصحابة، فهي متواترة؛ ولهذا كفَّر طائفة من أهل السنة مَن أنكر رؤية الرب ﷻ؛ لأنه إنكار للمتواتر من القرآن، وللمتواتر من سنة النبي ﷺ[٢].

قال: ﴿**فَهُوَ كَمَا قَالَ**﴾ أي: على ما أراد، ﴿**لا نَدْخُلُ فِي ذَلِكَ مُتَأَوِّلِينَ بِآرَائِنَا**﴾ يعني: لا نخرج عن هذا الظاهر بتأويل، ﴿**وَلا مُتَوَهِّمِينَ بِأَهْوَائِنَا**﴾ بما يجعل للرؤية كيفية معينة، فنثبت الرؤية بكيفية، أو لأجل الكيفية ننفي الرؤية كما ذهب إليه المعتزلة، وكما ذهب إليه المجسمة، فالمعتزلة توهموا أن الرؤية تكون بكيفية فنفوا، والمجسمة توهموا أن الرؤية تكون بكيفية فأثبتوها على تلك الكيفية.

إذا تبيَّن هذا المعنى العام في كلام الطحاوي رحمه الله، ففي هذه المسألة العظيمة ـ مسألة الرؤية ـ مسائل:

المسألة الأولى:

أن المؤمن في تعلقه بربه ﷻ في عبادته سبحانه وتعالى بأنواع العبادة القلبية

---

(١) انظر: حادي الأرواح (ص٢٨٥ ـ ٣٤٤).

(٢) انظر: سؤالات ابن أبي شيبة (ص١٠٣)، والتصديق بالنظر للقاسم بن علي (ص٣٢ ـ ٨٦)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٠)، والروح لابن القيم (١/ ٢٦٣)، وحاشية ابن القيم على تهذيب السنن (١٣/ ٣٩).

وقال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَيَرَوْنَهُ سُبْحَانَهُ مِنْ فَوْقِهِمْ ... نَظَرَ الْعِيَانِ كَمَا يُرَى الْقَمَرَانِ

هَذَا تَوَاتَرَ عَنْ رَسُولِ اللهِ لَمْ ... يُنْكِرْهُ إِلَّا فَاسِدُ الْإِيمَانِ

وَأَتَى بِهِ الْقُرْآنُ تَصْرِيحًا وَتَعْـ ... ـرِيضًا هُمَا بِسِيَاقِهِ نَوْعَانِ

انظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص٢١٤)، والتنبيهات السنية على العقيدة الواسطية (ص٣٣، ٣٤).

والعملية يرى أن الإنعام عليه بأن يكون من أهل الجنة هذا أعظم الإنعام؛ لأن من دخل الجنة قد رضي الله عنه، ومتَّعه بملاذها وحبورها وسرورها، وأفاض عليه الزيادة، وهي رؤية وجه الله الكريم، ومن أحب تعَلَّقَ بالمحبوب، وإذا تعلَّق القلب بالمحبوب لم يهدأ له بال ولا يقر له قرار حتى يلقى محبوبه راضيًا عنه متمتعًا بلذة النظر إليه ومحادثته وتحيته؛ كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ ۚ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣، ٤٤]؛ فهذا أعلى أنواع التمتع.

والقلب إذا خشع لله عَزَّ وَجَلَّ، وتلذذ بتلاوة القرآن وبالصلاة، وعَلِم أن هذه من اللذات الحاضرة ـ أعني: التلاوة، والصلاة ـ؛ فكيف بأعظم اللذات؟! وهي رؤية الرب عَزَّ وَجَلَّ، وهي الغاية ـ كما ذكر العلماء ـ التي شمَّر إليها المشمِّرون الذين تعلَّقت قلوبهم بالرب عَزَّ وَجَلَّ.

المسألة الثانية:

أن أهل السنة والجماعة أثبتوا الرؤية بحق، والرؤية تكون بالعينين، وهذه الرؤية جاءت فيها آيات كثيرة وأحاديث متواترة عنه ﷺ، وأجمع أهل التفسير من الصحابة والتابعين على القول بالرؤية، ولم ينكرها أحد من السلف الصالح ـ رضوان الله عليهم ـ[1].

ومن الأدلة على أن الرؤية حق: قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣].

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٩/ ١٩٢)، وتفسير البغوي (٨/ ٢٨٤)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٤٥١)

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، وقوله عز وجل عن الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وقوله عز وجل: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥]، ونحو ذلك من الأدلة، وكذلك الأدلة التي فيها ذكر لقاء الله عز وجل كلها صالحة للاحتجاج بها على رؤية الله عز وجل؛ كقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠]، فسَّرها طائفة من العلماء من السلف، ومن بعدهم بأن لقاء الله أي: برؤيته، وهو المعروف لغة، وكذلك في قوله عز وجل: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٤].

قال ثعلب[(١)] ـ وهو من علماء اللغة المبرزين العارفين ـ: (أجمع أهل اللغة على أن اللقيا هنا هي الرؤية؛ وذلك لأنه لا يمكن ملاقاة وتحية وخطاب في اللغة إلا برؤية)[(٢)].

والأدلة على ذلك متنوعة في كل دليل فيه ذكر الرؤية لله عز وجل، أو فيه ذكر اللقاء، أو ما فسر بالسنة برؤية الله عز وجل.

أما من سنة النبي صلى الله عليه وسلم؛ فالأدلة كثيرة جدًّا بلغت مبلغ التواتر، فمنها قوله صلى الله عليه وسلم: «**إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يوم الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ**»[(٣)].

والحديث الآخر عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: **قَالَ نَاسٌ: يَا رَسُولَ اللهِ!**

---

(١) هو: العلامة المحدث إمام النحو، أبو العباس أحمد بن يحيى بن يزيد الشيباني مولاهم البغدادي صاحب الفصيح، والتصانيف توفي سنة٢٩١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٥)، والعبر في خبر من غبر (٢/ ٩٤)، والنجوم الزاهرة (٣/ ١٣٣)، وشذرات الذهب (٢/ ٢٠٧).

(٢) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٣/ ٦٢).

(٣) أخرجه البخاري (٥٥٤)، ومسلم (٦٣٣).

أَنَرَى رَبَّنَا يوم الْقِيَامَةِ؟ قال: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ فِي الظَّهِيرَةِ لَيْسَتْ فِي سَحَابَةٍ؟» قَالُوا: لَا. قَالَ: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ فِي سَحَابَةٍ؟» قَالُوا: لَا. قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ إلا كَمَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا...» الحديث(١).

وفيه ـ أيضًا ـ قوله ﷺ فيما رواه مسلم في الصحيح في تفسير قوله سبحانه وتعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، من حديث صهيب رضي الله عنه، قال ﷺ: «**إذا دخل أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا، أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وتنجينا من النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ؛ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عز وجل**»(٢).

وأيضًا في الباب قوله ﷺ في وصف الجنة: «**جَنَّتَانِ من فِضَّةٍ، آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ، آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِدَاءُ الْكِبْرِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ**»(٣).

هذه الآيات والأحاديث فيها تقرير لقول أهل السنة واضح الدلالة، ولا نخوض في ذلك بتقرير الأوجه اللغوية لما ذكر؛ لأنه بتكاثرها وتواردها بلغت مبلغ القطع بهذه المسألة، بحيث إن المسألة ليست بخفية، حتى قال الإمام أحمد لمن قال له: إن فلانًا يُنكر الرؤية. قال: (**كافر، كافر**) أي: لأن هذه لا تحتمل التأويل، وليس ثَمَّ فيها شبهة(٤).

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤٣٧)، ومسلم (١٨٢)، وهو حديث طويل فيه قصة.
(٢) أخرجه مسلم (١٨١).
(٣) أخرجه البخاري (٤٨٧٨)، ومسلم (١٨٠).
(٤) أخرجه القاسم بن علي في التصديق بالنظر (ص٣٢، ٨٦)، وانظر: حاشية ابن القيم (١٣/ ٣٩)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٠)، والروح لابن القيم (١/ ٢٦٣).

المسألة الثالثة:

قول أهل السنة في الرؤية: إن الرؤية حق لأهل الجنة وللمؤمنين في عرصات القيامة، والرؤية التي للمؤمنين هي رؤية سرور وتلذذ وإكرام، واختلف أهل السنة في رؤية الله ﷻ في الموقف: هل هي للمؤمنين وحدهم؟ أم للمؤمنين والمنافقين؟ أم للناس جميعًا؟

على ثلاثة أقوال، وكل الأقوال في مذهب أهل السنة؛ أي: قال بها طائفة[1]، وكما قال الإمام تقي الدين ابن تيمية رحمه الله: (إن الخلاف في هذه المسألة ـ يعني: هل يرى الكفار ربهم يوم القيامة، أو لا يرون؟ هل يرى المنافقون، أو لا يرون؟ ـ لا ينبغي أن تكون من المسائل التي يُشدد فيها الخلاف، بل الأمر فيها خفيف)[2] هذا نص عبارته.

والمذاهب فيها ـ كما سبق بيانه ـ ثلاثة:

القول الأول: قول جمهور أهل السنة والحديث: أن الرؤية للمؤمنين في عرصات القيامة.

القول الثاني: وهو قول طائفة: أن الرؤية للمؤمنين والمنافقين، وممَّن ذهب إلى ذلك: الإمام ابن خزيمة؛ كما نص عليه في كتاب (التوحيد)[3].

القول الثالث: أن الرؤية للمؤمنين والمنافقين والكفار، واستدلوا على ذلك بأن الكافر يحجب؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، قالوا: فكونه حُجب يومئذٍ، دَلَّ على أنه قبل ذلك لم يكن محجوبًا؛ لأن الكلام في الآخرة، وأما في الدنيا فالكل محجوب عن رؤية الرب ﷻ.

---

(١) ذكر هذه الأقوال ابن أبي العز في شرح الطحاوية (ص٢١٢).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٤٨٥).
(٣) انظر: التوحيد لابن خزيمة (ص١٧٦ ـ ١٧٧).

وهذه الأقوال جمعت النظر في الرؤية، والذي يظهر لي أن رؤية الرب عز وجل نوعان:

النوع الأول: رؤيةُ إكرام ولذة ونعيم وإنعام، وحبور وسرور، فهذه للمؤمنين في الجنة، وللمؤمنين في عرصات القيامة، فهي من الطمأنينة لهم.

والنوع الثاني: رؤيةُ حساب وتقرير وتعريف، فهذه هي التي يمكن أن يُقال: أنها مرادة في حديث المنافقين فيما ثبت في الصحيح «**فَيَأْتِيهِمُ الْجَبَّارُ فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا، فَلَا يُكَلِّمُهُ إِلَّا الْأَنْبِيَاءُ، فَيَقُولُ: هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ تَعْرِفُونَهُ؟ فَيَقُولُونَ: السَّاقُ، فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ، فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ، وَيَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلَّهِ رِيَاءً وَسُمْعَةً، فَيَذْهَبُ كَيْمَا يَسْجُدَ، فَيَعُودُ ظَهْرُهُ طَبَقًا وَاحِدًا**»[١].

فهذا يدل على أن هذه الرؤية رؤية تعريف ورؤية حساب، وهذا النوع من الرؤية لا ينبغي أن يكون فيه خلاف؛ لأن الحديث دلَّ عليه.

فإذًا: الرؤية التي نقول: إنه أجمع أهل السنة على أنها للمؤمنين هي رؤية التنعم والتلذذ، وفي ضمن ذلك: رؤية التعريف، وأما رؤية الله عز وجل للتعريف والحساب، فهذه كلٌّ يراه بحسب حاله، والله أعلم بكيفية ذلك وتفسيره.

أما الكفار؛ فعامة أهل العلم ـ إلا منَ شَذَّ وقَلَّ ـ يقولون: إن الكافر لا يرى الله عز وجل؛ لا رؤية تعريف، ولا رؤية تلذذ من باب أولى؛ لأن الكافر محل العذاب والنكال، وأجابوا عن استدلالهم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، بأن هذا استدلال

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩١٩)، ومسلم (١٨٣).

بالمفهوم، بمفهوم ﴿يَوْمَئِذٍ﴾: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ وهم محجوبون في الدنيا عن الرؤية؛ وكذلك محجوبون في الآخرة عن الرؤية، وكلمة ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ ليس لها مفهوم؛ كما قال ﷻ: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، وكما في قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [التكاثر: ٨]، ففي آيات كثيرة عُلِّقت أشياء تحصل يوم القيامة بيومئذٍ، وقد يكون جنسها أو بعض أفرادها يحصل في الدنيا، إما بالعموم أو بالخصوص.

المقصود من رد الاستدلال: أن كلمة ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ ليس لها مفهوم، لا نفهم منه أنهم حُجبوا يومئذٍ، فمعنى ذلك أنهم قبل ذلك ـ أي: قبل الحجب يومئذ ـ لم يكونوا محجوبين؟! بل كانوا محجوبين ثم صاروا محجوبين ـ أيضًا ـ، لكن توعدهم وبيَّن حالهم بقوله ﷻ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا۟ ٱلْجَحِيمِ﴾ [المطففين: ١٥، ١٦]، فحُجبوا ثم صاروا صالين للجحيم[١].

المسألة الرابعة في مذاهب الناس في الرؤية:

فمن أشهر المذاهب التي خالفت قول أهل السنة مذهبان:

الأول: مذهب مَن منع الرؤية، وتأول كل النصوص الواردة في ذلك؛ وهم: المعتزلة، وقبلهم الجهمية، والخوارج بعامة، والإمامية من الروافض، بل الروافض بعامة؛ لأن الزيدية[٢] ينكرون الرؤية كقول المعتزلة. وهذا القول له حججه، واستدلالاته ستأتي.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/٤٨٦ ـ ٥٠٦).

(٢) الزيدية أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، القائلون بإمامة بني فاطمة؛ لفضل علي وبنيه على سائر الصحابة ﭫ، وعلى شروط يشترطونها، وإمامة الشيخين عندهم صحيحة، وإن كان عليٌّ أفضل. انظر: الأنساب للسمعاني (٣/١٨٨)، والوافي بالوفيات (١٥/٢١)، وتاريخ ابن خلدون (٤/٦).

والثاني المشهور: مَن أثبت الرؤية، ولكن قال: الرؤية ليست إلى جهة، وإنما تكون إدراكًا. وهذا هو قول الأشاعرة ومن نحا نحوهم، فردوا قول المعتزلة بأن الرؤية يمتنع إثباتها، ووافقوهم في أنه ليس على العرش رب، وأن الله ﷻ ليس في جهة العلو، فقالوا: الرؤية لا إلى جهة. فكيف تكون رؤية إذًا، وليست إلى جهة؟!.

أما قول المعتزلة والخوارج، ويشهر هذا القول في زماننا هذا طوائف الروافض، والزيدية، والإباضية[١] ـ من الخوارج ـ، ويستدلون له؛ فمِن أدلتهم: قوله ﷻ حين سأل موسى عليه السلام الرؤية: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] قالوا: وجه الاستدلال: أنه نفى رؤيته لله ﷻ، وموسى الكليم عليه السلام أحق الناس بالرؤية، والنفي بـ (لن) يفيد التأبيد.

والجواب عن هذه الحجة ـ التي أدلى بها أوائل المعتزلة ومن شابههم إلى يومنا هذا ـ أن النفي بـ (لن) في اللغة لا يفيد التأبيد، وإنما يفيد النفي المجرد، وأما الزمخشري[٢]، فقال في (الكشاف)[٣]، وفي كتابه: (المفصل في النحو): أن النفي بـ (لن) يفيد التأبيد، وقوله باطل،

---

(١) الإباضية أصحاب عبد الله بن إباض المري، وهم يرون أن المسلمين كلهم يحكم لهم بحكم المنافقين، بل قالوا: مخالفونا من أهل القبلة كفار، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن، وكفَّروا عليًّا وأكثر الصحابة رضي الله عنهم.
انظر: الأنساب للسمعاني (١/ ٧٠)، والوافي بالوفيات (١١/ ٢٠١)، وشذرات الذهب (١/ ١٧٧)، وتاريخ ابن خلدون (٣/ ١٨٢).

(٢) أبو القاسم الزمخشري محمود بن عمر الخوارزمي النحوي صاحب الكشاف، والمفصل، كان داعية إلى الاعتزال، وكان رأسًا في البلاغة والعربية، والمعاني والبيان، وله نظم جيد، توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر: الأنساب (٣/ ١٦٣)، والكامل في التاريخ (٩/ ٣٣٠)، وسير أعلام النبلاء (٢٠١٥٢)، والنجوم الزاهرة (٥/ ٢٧٤).

(٣) انظر: الكشاف (١/ ٤٢١).

ورده ابن مالك[١] في (الكافية الشافية) بقوله:

وَمَنْ رَأَى النَّفْيَ بِلَنْ مُؤَبَّدًا فَقَوْلَه ارْدُدْ وَسِوَاهُ فَاعْضُدَا

ورده ـ أيضًا ـ ابن هشام[٢] في أوضح المسالك قال: **(ولا تفيد تأبيد النفي خلافًا لمن قاله)**[٣]، ويدل على ذلك أن الله ﷻ قال: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥]، أي: الموت، فقال: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ فنفى التمني بالتأبيد بكلمة (أبدًا)، وباستعمال (لن)، وأثبت أنهم يتمنونه يوم القيامة؛ قال ﷻ: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ أي: ليمتنا ربك ﴿قَالَ إِنَّكُم مَّاكِثُونَ﴾ [الزخرف: ٧٧]، فدل على أن نفي تمنيهم بـ (لن) وبكلمة (أبدًا) لم يفد التأبيد المستغرق للدنيا والآخرة معًا، فإذًا: أفاد أن قوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ أنه لما استعْمَل أبدًا دَلَّ على أن (لن) لا تفيد التأبيد.

---

(١) جمال الدين أبو عبد الله، محمد بن عبد الله الطائي الأندلسي الجياني، المعروف بابن مالك النحوي، نحوي لغوي مقرئ، مشارك في الفقه، والأصول، والحديث، وغيرها، ولد بجيان بالأندلس سنة ستمائة هجرية، وتوفي بدمشق سنة ستمائة واثنتين وسبعين هجرية، وله تصانيف كثيرة؛ منها: إكمال الأعلام بمثلث الكلام، وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ومختصر الشاطبية في القراءات.

انظر: معجم المؤلفين (١٠/ ٢٣٤)، والبداية والنهاية (١٣/ ٢٦٧)، وطبقات الشافعية (١٦٦/ ١)، والذهبي في تاريخ الإسلام في الجزء الأخير (٦٥، ٦٦).

(٢) هو: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري الحنبلي، النحوي العلامة، برع في العربية ففاق أقرانه، بل الشيوخ، وصنف مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، اشتهر في حياته، وأقبل الناس عليه، وقد كتب عليه حاشية وشرحًا لشواهده، وشرح ألفية ابن مالك، وُلد سنة ثمان وسبعمائة، وتوفي سنة اثنتين وستين وسبعمائة. انظر: وافي الوفيات (٢/ ٢٣٤)، وشذرات الذهب (٦/ ١٩١، ١٩٢).

(٣) انظر: أوضح المسالك (٤/ ١٤٨)، وشرح الكافية الشافية (٢/ ١٠٥).

ومن أدلتهم: أنهم قالوا: إن النظر في القرآن وفي اللغة يفيد الانتظار، وهو أصله، وليس أصل النظر الرؤية، فالآيات التي فيها ذكر النظر تفيد الانتظار؛ فقوله عَجَّلَ: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ﴾ [محمد: ١٨]، أي: فهل ينتظرون، وقوله تَعَالَى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، أي: منتظرة الفرج.

ويستدلون عليه بقول الشاعر(١):

وُجُـــوهٌ يَـــوْمَ بَـــدْرٍ نَـــاظِـــرَاتٌ   إِلَـى الـرَّحْـمَـنِ يَـأْتِـي بِـالْـفَـلَاحِ

ناظرات إلى الرحمن قالوا: معناها منتظرات.

وهذا القول في الاستدلال بمعنى النظر والإتيان عليه بهذا الشاهد اللغوي ليس على ما قالوا، وذلك أن اللغة فيها أفعال تختلف بالتعدية كثيرة جدًّا، فيكون للفعل معانٍ متعددة مختلفة بأنواع التعدية، ومنها فعل انتظر، ونظر، ومصدر ذلك، واسم الفاعل ناظرة، وتبيين ذلك أن يقال ـ كما أوضحه الشارح وأهل اللغة ـ: أن كلمة النظر، وما اشتق منها لها حالات:

* تارة تتعدى بنفسها؛ فيكون المعنى: الانتظار، أي: تصل إلى المفعول بنفسها، فيكون معناه: الانتظار.

* وتارة تتعدى بـ (في)؛ فيكون المعنى: التفكر الاعتبار.

* وتارة تتعدى بـ (إلى)؛ فيكون المعنى: الرؤية، وقد يكون مع الرؤية الانتظار بحسب السياق.

لكن لا يمكن أن تتعدى بـ (إلى)، ويكون انتظارًا بلا رؤية، ولم يأت شاهد في لغة العرب، ولا في القرآن، ولا في السنة أن النظر يتعدى بـ (إلى)، ويكون المعنى: الانتظار المجرد من الرؤية، بل النظر

---

(١) ذكره أبو بكر الباقلاني في تمهيد الأوائل (ص٣١٢)، ونسبه إلى حسان بن ثابت رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وذكره الإيجي في المواقف (٣/ ١٦٦)، ولم ينسبه.

إذا تعدى بـ (إلى) صار معناه: الرؤية، وقد يأتي الانتظار مع الرؤية على قلة، وهذا له نظائر في اللغة يطول الكلام ببيانها.

فإذًا: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ كونه عَدَّى اسم الفاعل (ناظرة) الذي يعمل عمل فعله عدَّاه بإلى دَلَّ على أن المراد الرؤية، وكونه أضاف هذه الرؤية للوجوه التي هي مكان الرؤية دَلَّ على أن الرؤية تكون بآلة في هذا الوجه، وهي العينان.

من أدلتهم ـ أيضًا ـ: قول الله عز وجل في آية الأنعام: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؛ قالوا: فنفى الله الإدراك، ونفي الإدراك مستلزم لانتفاء الرؤية.

والجواب: أن هذا غلط؛ لأن نفي الإدراك لا يستلزم انتفاء الرؤية؛ فإنك قد ترى الشيء ولا تدركه، أي: لا تحيط به، فهذه السماء نراها ولا أحد يشك في أنه يرى السماء، ولو قلت لأي أحد يرى السماء: هل تدرك السماء رؤية، وتحيط بها؟ فسيكون جواب كل أحد: لا. أي: لا يدركها رؤية، وإنما يرى منها ما يمكنه أن يراه؛ وكما قال عز وجل: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّا﴾ [الشعراء: ٦١، ٦٢]، ووجه الدلالة أنه نفى الإدراك، ومع نفي الإدراك أثبت الله عز وجل الترائي، وهو رؤية كل جمع للآخر؛ فقال: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ﴾ هذا الجمع رأى ذاك الجمع، وذلك الجمع رأى الجمع الآخر، ومع ذلك قال أصحاب موسى عليه السلام: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾، فقال موسى عليه السلام: ﴿كَلَّا﴾ أي: لن نُدرك، أي: لن يُحَاط بنا، فنفي الإحاطة لا يستلزم أن تُنفى الرؤية، بل يستلزم إثبات الرؤية، وهو نقيض ما قالوا، وهو الوجه الثاني من الاستدلال عليهم بهذه الآية، وهو أن مجرد نفي الإدراك ليس كمالًا، والقاعدة المعروفة: **(أن كل نفي في القرآن فكماله بإثبات**

ضده)[1]، فربنا عَزَّ وَجَلَّ قال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؛ وذلك لكمال سعته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وكمال علوه، وكمال استغنائه عن خلقه . . . إلى غير ذلك من إفراد صفات الجلال للرب عَزَّ وَجَلَّ، فلا يُقال: إنه لا يُدرك ويكون المراد كمالًا إلا وأصل ذلك ثابتًا، وهو أنه في محل مَنْ يُرى، أو في محل الرؤية؛ ومثال ذلك: أنك لو قلت: إنني لم أرَ العقل، ولم أرَ الفهم، ولم أرَ القلب، ولم أرَ السمع، ولم أرَ الأبصار، وهكذا الصفات، ولم أرَ الرحمة، ولم أرَ الرأفة، إلى آخرها، فإن نفي هذه الرؤية ليس كمالًا في أن هذه الأشياء تُرى، لكنك عجزت؛ لأنك متى ما قلت في شيء: إنك لا تراه، أو لا تدركه رؤية، فإنما يكون كمالًا إذا كان في محل ما يمكن أن يُرى، أما الأشياء التي لا تُرى أصلًا، فإنه ليس من الكمال أن تنفي الرؤية عنها، فكونك تنفي الرؤية عن الرحمة لا يُعد هذا كمالًا في الرحمة، وإنما هكذا وُجِدت، فكونك تنفي الرؤية عن الأبصار والإدراك لا يدل على كمال فيها.

فإذًا: نفي الإدراك عن الرب عَزَّ وَجَلَّ؛ لأجل أنه عظيم، فإنه يُرى ولكن لا يُدرك، والإدراك ينقسم إلى قسمين:

إدراك برؤية، وإدراك بعلم.

والإدراك بعلم نفاه الله عَزَّ وَجَلَّ بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

وإدراك الرؤية نفاه الله عَزَّ وَجَلَّ في هذه الآية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة لابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٣/ ١٠٢٣)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص١٠٦)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٥٤)، ومجموع الفتاوى (١٠/ ٢٥٠)، ومنهاج السنة (٢/ ٣١٩)، وكلها لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وهذه الآية في إدراك الرؤية لا في إدراك العلم؛ دل عليها قوله بعد النفي: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فكونه ﷻ يُدرك الأبصار أي: يراها، وخص الإدراك بإدراك الأبصار؛ لأن الأبصار هي محل نفي الإدراك السابق؛ فقال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾، فلما قال ﷻ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، دلنا على أن المنفي هو إدراك الرؤية لا إدراك العلم.

والأدلة التي استدلوا بها متنوعة كثيرة، وهذه المسألة من أطول المسائل التي فيها الكلام، لكن دائمًا المؤمن أحق بالحجة من غيره، وفهم الحجة يكون بالأناة؛ فعليك أن تتأنى في فهم احتجاج أهل السنة، فإننا ـ ولله الحمد ـ لا نعلم مسألة قال فيها أهل السنة قولًا، واستندوا فيها إلى الأدلة، ويكون ثَمَّ فيها شبهة، لا في أصول صفات الرب ﷻ، ولا في الغيبيات بعامة؛ لأن قولهم مبرَّأ من الهوى، لا يدخلون متوهمين بأهوائهم، ولا متأولين بآرائهم، وإنما يثبتون ما ثبت في الكتاب والسنة، وإنما هم مستسلمون لنصوص الوحي، ومن العجيب أن المعتزلة يحتجون بما ذكرنا، ويردون حجج أهل السنة على حسب أقوالهم بتفسير النظر كما قلنا بأنها ناظرة، أي: منتظرة، إلى آخر ما ذكرت هنا، لكنهم إذا أتت السنة والأحاديث في تفسير الآيات، وفي إثبات الرؤية، وهي بالغة مبلغ التواتر، فإنهم يَشْرَقون، ولا يستطيعون حتى الإبانة عن وجه ردها، ولا تفقه لهم قولًا!

قد سمعتُ كلام بعضهم بأُذُنَيَّ، وقرأت كلام بعضهم ـ أيضًا ـ بعينيَّ، فما أحسنوا جوابًا، ولا خلصوا إلى قول يردُّون به الأدلة من السنة؛ لهذا قال قائل من المحققين من أهل السنة: (إن تأويل نصوص المعاد والبعث، والقبر، والصراط، والجنة والنار، ونحو ذلك، أي: ما يحصل في عرصات القيامة، وما يحصل في السماء أسهل بكثير من

تأويل آيات وأحاديث الرؤية؛ لأنها بلغت مبلغ التواتر، وأُكِّدت بأنواع من التأكيدات، وعرض لها، وبينت بأنواع من البيان بما يقطع معه السامع أن المراد بها ظاهرها على حقيقتها، حتى عند قول مَن يجيز القول بالمجاز أو التأويل الذي ينحو إليه أولئك، فإن هذه لا يمكن أن يجري عليها ما يجري على غيرها بقطع)[١].

فإذًا: الحجة فيها قاطعة وقوية، وإنما هو الهوى ـ نسأل الله ﷻ السلامة والعافية ـ ولكن يجب على المؤمن الموحِّد أن يعلم الأدلة، ووجه الحجة؛ حتى يدلي بحجته في تلك المسائل.

أما قول الأشاعرة في المسألة؛ وهو أنهم قالوا: يُرى إدراكًا لا إلى جهة. فإنه عجيب، فإن قول المعتزلة في نفي الرؤية أقرب إلى العقل من قول الأشاعرة، أي: إلى عقلي وفهمي، خلافًا لقول الشارح: إن قول الأشاعرة أقرب إلى العقل من قول (من نفى الرؤية)[٢]، بل الحقيقة العكس؛ لأنه لا يثبت العلو، فقال: ما دام أننا لا نثبت العلو، فالرؤية لا يمكن أن تكون إلى جهة، الإنسان كيف يرى؟ لابد إلى جهة يراها، أمّا يرى شيئًا ليس أمامه، ولا خلفه، ولا عن يمينه، ولا عن شماله، وليس بأعلى منه، ولا أسفل منه، فكيف يراه، وأين يراه؟! لاشك أن هذا يردُّه العقل؛ ولهذا نقول: قول الأشاعرة: (أنه يُرى لا إلى جهة). أي: لا يُرى في جهة العلو ويرى إدراكًا، فإن هذا ولو كان إثباتًا للرؤية، فهو غير مقبول عقلًا، ولا مقبول سمعًا، والواجب إثبات النصوص التي جاءت فيها الرؤية، وإثبات ما دلت عليه من أن الرؤية تكون على ما أخبر الله ﷻ،

---

(١) ذكره ابن أبي العز في شرح الطحاوية (ص١٨٨).

(٢) قال ابن أبي العز في شرح الطحاوية (ص٢١١): (لكن قول من أثبت موجودًا يُرى لا في جهة أقرب إلى العقل من قول من أثبت موجودًا قائمًا بنفسه لا يُرى ولا في جهة).

وأن الله سبحانه وتعالى يطلع إلى أهل الجنة، وأنه يكشف الحجاب، فيرفعون رؤوسهم فينظرون إلى الرب عز وجل[١]، وأنه سبحانه وتعالى مستوٍ على عرشه كما يليق بجلاله وعظمته، وأن عرش الرحمن فوق الجنة ـ أي: سقف الجنة ـ، وهكذا في أدلة كثيرة، فمَن نَفَى علو الرحمن عز وجل، وقال: هو سبحانه وتعالى في كل مكان. فكيف يقبل إثباته للرؤية؟! لا شك أن قول الأشاعرة عجيب! وليس لهم حجة من جهة سمعية، ولا من جهة عقلية إلا شيء واحد، وهو أنهم أصَّلوا نفي علو الله عز وجل، وأنه سبحانه وتعالى في كل مكان، وفرَّعوا عليه أن الرؤية لما جاءت بها الأدلة، قالوا: يُرى لا إلى جهة، وهذا باطل.

المسألة الخامسة:

أن رؤية المؤمنين في الجنة لربهم عز وجل عامة للإنس والجن، للرجال وللنساء، وللملائكة ـ أيضًا ـ: ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَأَزۡوَٰجِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَدۡخُلُونَ عَلَيۡهِم مِّن كُلِّ بَابٖ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُم بِمَا صَبَرۡتُمۡۚ فَنِعۡمَ عُقۡبَى ٱلدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٣، ٢٤]، فالملائكة في الجنة ـ أي: طائفة منهم في الجنة ـ، وفي الجنة المؤمنون من الجن والإنس من الرجال والنساء، ولم يدل دليل على اختصاص الرؤية بالرجال دون النساء، ولا على اختصاص الرؤية بالإنس دون الجن، وهذه فيها أقوال:

الأول: قول مَن قال: إن الرؤية للإنس دون الجن.

وهذا خلاف الصواب كما ذكرنا؛ لأن الآيات عامة في الرؤية لكل مؤمن، فمن دخل الجنة يرى الله سبحانه وتعالى.

الثاني: قول طائفة من أهل العلم ـ أيضًا ـ: إن الرؤية للرجال دون النساء، واحتجوا على ذلك بقوله عز وجل: ﴿حُورٞ مَّقۡصُورَٰتٞ فِي ٱلۡخِيَامِ﴾ [الرحمن: ٧٢]، وأن القصر في الخيام يدل على عدم خروجهن من ذلك.

---

(١) أخرجه مسلم (١٨١) من حديث صهيب رضي الله عنه.

والصواب: أن الرجال والنساء من المكلفين من الجن والإنس يرون ربهم ﷻ إذا كانوا من أهل الجنة.

أما الجواب عن الاستدلال بالآية؛ فيقال:

الأول: أن الآية في الحور، والحور خلق ينشئهن الله ﷻ إنشاءً في الجنة، وليسوا من المكلفين في الدنيا.

الثاني: أن الله ﷻ قال: ﴿هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ﴾ [يس: ٥٦]، وقال في الآية الأخرى: ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣]، فمن نعيم أهل الجنة أنهم يتمتعون هم وأزواجهم على الأرائك، فيتكئون وينظرون، وإخراج النساء من الاتكاء ضد الآية، وكذلك إخراجهم من النظر ضد الآية.

لهذا نقول: من الخطأ القول بأن النظر للرجال دون النساء، فالنساء يرون ربهم ﷻ كما يراه الرجال[1]؛ لأنهم مكلَّفون متعبدون لله ﷻ، والنعيم عام للإنسان الذي يدخل الجنة من الرجال والنساء جميعًا - نسأل الله الكريم من فضله -.

ونذكر هنا مسألة مشهورة؛ وهي:

المسألة السادسة: هل رأى النبي ﷺ ربه ليلة المعراج؟

اختلف أهل العلم فيها على أقوال:

القول الأول: من ينفي رؤية النبي ﷺ لربه ﷻ بعينيه ﷺ.

القول الثاني: مَن يثبت الرؤية إما بالقلب أو بالعينين.

القول الثالث: التوقف؛ والتوقف لا ينبغي أن يكون قولًا، لكن هكذا قيل.

أما القول الأول؛ وهو أن النبي ﷺ لم يرَ ربه، فهذا هو القول الذي

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٤٣٠).

عليه الجماهير، ولما قال مسروق لعائشة ﵂: إن قومًا يقولون: إن النبي ﷺ رأى ربه، فقالت عائشة ﵂: «**لَقَدْ قَفَّ شَعَرِي مِمَّا قُلْتَ**»(١) أي: وقف شعري مما قلت، وهذا مما يدل على تعظيم الصحابة ﵃ لربهم ﷿، وأنهم قدَّروه ﷾ حق قدره، وأن منزلة النبي ﷺ في قلوبهم مهما علت وعظمت، فإنهم يعلمون عظمة الرب ﷿، وعظيم صفاته، قالت: «**لَقَدْ قَفَّ شَعَرِي مِمَّا قُلْتَ، أَيْنَ أَنْتَ مِنْ ثَلَاثٍ مَنْ حَدَّثَكَهُنَّ فَقَدْ كَذَبَ: مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ كَذَبَ...**»، وفي حديث أبي ذر عند مسلم أن النبي ﷺ سئل، فَقِيلَ لَهُ: هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: «**رَأَيْتُ نُورًا**»، وفي الرواية الأخرى قال: «**نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ**»(٢)، فإن الله ﷿ نور، وحجابه نور، قوله: «**رَأَيْتُ نُورًا**» أي: رأى الحجاب، ولم يرَ الرب ﷿؛ ولهذا في الرواية الثانية قال: «**نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ**» أي: ثَمَّ نور حاجب، فكيف أراه؟ وهذا هو الصحيح في أن النبي ﷺ لم يرَ ربه بعينيه، بل لم يرَ أحدٌ ربه بعينيه في الدنيا، وأما مَن قال: إن محمدًا ﷺ رأى ربه بعينيه أو بقلبه والمنسوب إلى ابن عباس ﵄(٣)، وقاله طوائف قليلة من الناس، فهذا بناءً على آية سورة النجم(٤)، والاستدلال بها فيه نظر، أما القول بالتوقف، فلا يصلح؛ لأن الحديث دال على نفي الرؤية مع كلام عائشة ﵂.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٣٤)، ومسلم (١٧٧).

(٢) سبق تخريجه (٢٢٨). (٣) أخرجه مسلم (١٧٦).

(٤) قال البغوي في تفسيره (٧/٤٠٣) عند قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم: ١١]، واختلفوا في الذي رآه فقال قوم: رأى جبريل ﵇ وهو قول ابن مسعود وعائشة ﵄، وقال آخرون: هو الله ﷿، ثم اختلفوا في معنى الرؤية، فقال بعضهم: جعل بصره في فؤاده فرآه بفؤاده وهو قول ابن عباس ﵄، وذهب جماعة إلى أنه رآه بعينه، وهو قول أنس والحسن، وعكرمة. . . اهـ. ملخصًا.

لَا نَدْخُلُ فِي ذَلِكَ مُتَأَوِّلِينَ بِآرَائِنَا، وَلَا مُتَوَهِّمِينَ بِأَهْوَائِنَا، فَإِنَّهُ مَا سَلِمَ فِي دِينِهِ إِلا مَنْ سَلَّمَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلِرَسُولِهِ ﷺ، وَرَدَّ عِلْمَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ إِلَى عَالِمِهِ.

وَلا تَثْبُتُ قَدَمُ الإِسْلَامِ إِلَّا عَلَى ظَهْرِ التَّسْلِيمِ وَالاسْتِسْلَامِ.

الشَّرْحُ

هذه الجمل من كلام العلامة الطحاوي رحمه الله جاءت بعد الكلام على الرؤية ـ رؤية الرب عز وجل في الجنة وفي العرصات ـ، وأيضًا بعد هذه الجمل تكلَّم عن الرؤية متعلِّقًا بهذا البحث **قال:** ﴿**وَلَا يَصِحُّ الْإِيمَانُ بِالرُّؤْيَةِ لأَهْلِ دَارِ السَّلامِ لِمَنِ اعْتَبَرَهَا مِنْهُمْ بِوَهْمٍ، أَوْ تَأَوَّلَهَا بِفَهْمٍ**﴾، إلى آخر ما سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ.

هذه الجمل تشتمل على أصل عظيم من أصول الدِّين الذي تميَّز به أهل السنة والجماعة في مسائل الدين بعامة، وفي مسائل العمل والعقيدة بخاصة، والعقيدة والعمل مبناهما واحد من جهة الإيمان؛ وذلك أن العقيدة والعمل الجميع يُعمل به، ويُعلم من جهة أنه من الله سبحانه وتعالى، ومن رسوله ﷺ، فالكل كلمة الله سبحانه وتعالى؛ كما قال عز وجل: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥]، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا﴾ أي: في الأخبار، وقوله: ﴿وَعَدْلًا﴾ أي: وعدلًا في الأمر والنهي[1]، وقوله: ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾، فالشريعة بابها واحد، ولا تفريق ما بين باب الاعتقاد وبين باب العمل ـ أي: الأبواب

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٨/ ٩)، وتفسير الرازي (١٣/ ١٣٢)، وتفسير البغوي (٢/ ١٢٥)، وروح المعاني (٨/ ١٠).

العلمية والأبواب العملية من جهة مصدر التلقي ـ، وهو الكتاب والسنة، أي: ما كان من الوحي؛ لهذا **قال** رَحِمَهُ اللَّهُ: ﴿**فَإِنَّهُ مَا سَلِمَ فِي دِينِهِ إِلا مَنْ سَلَّمَ لِلَّهِ** عَزَّ وَجَلَّ، **وَلِرَسُولِهِ** ﷺ، **وَرَدَّ عِلْمَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ إِلَى عَالِمِهِ**﴾؛ وذلك أن الأمور ـ أمور العقيدة في الاعتقاد، وأمور الفقه في العمل ـ لابد أن يكون ثَمَّ إشكال في عللها، أو في القناعة بها، ولا مجال في ذلك في الإيمان إلا أن يكون على ظهر التسليم والاستسلام، وهذا ينبني على مسألة عظيمة من مسائل الاعتقاد والعمل، وهي: أن الدين قائم على البرهان.

والأمور التي يتعاطاها الناس ثلاثة:

الأول: أمور عاطفية؛ أي: برهانها العاطفة والغرائز، يعرف الجوع ويعرف العطش، ويعرف الخوف، ويعرف الرحمة بعاطفته وفطرته.

النوع الثاني: برهان عقلي؛ وهي: الأمور التي يتعاطاها بعقله، فيقيس ويعلل، ونحو ذلك من الأمور العقلية، وهي التي خدمها علم المنطق بشكل عام.

والنوع الثالث من البراهين: البراهين الدينية؛ والبرهان الديني مبني على مقدمة، وهي مقدمة الاستسلام لمصدر التلقي؛ ولهذا لا يصح أن يخلط بين هذه البراهين، فالدين ليس مصدره العقل، وليس مصدره العاطفة، وإنما مصدره نوع من البراهين، وهذا لم يتكلم عليه الفلاسفة ولا المناطقة، وهو البرهان الديني المبني على مقدمات دينية بحتة، وهذه المقدمات الدينية الشرعية في التصديق بها مبنية على براهين متنوعة: التصديق بوجود الله، واستحقاقه للعبادة، والتصديق بالرسول ﷺ، والإيمان والتصديق بالرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وبالآيات والبراهين التي أوتيها كل رسول، فيما ذكرنا كل هذه براهين، وهذه البراهين عقلية في أولها،

ودينية في ثانيها، أي: إننا حينما نستسلم للبرهان الذي استسلمت له القرون التي قبلنا، فالصحابة ﭫ رأوا هذه البراهين، واستسلموا لها بصدق عن قناعة وعن ديانة، ثم بعد ذلك تبعهم من تبعهم في التسليم؛ لأنهم سلَّموا، ثم تبعهم من بعدهم في التسليم؛ لأن مَن قبلنا سلَّم في كثيرٍ من الدلائل، ويبقى الدليل العام للشريعة في العقيدة وفي الفقه، وهو أنه ما كان في كتاب الله ﻷ، أو في سنة الرسول ﷺ فهو حق وهو البرهان، وما قبل هذا البرهان ثَمَّ براهين أُخر، لا مجادلة في هذه الملة، أي: في اتباع الفِرَق على صحة هذا البرهان من الكتاب ومن السنة؛ لأن الجميع يقرون بهذا البرهان، ما جاء في كتاب الله وما جاء في سنة رسول الله ﷺ فإنه حق، فإنه هو برهان، لكن هل هو البرهان الأول، أو هو البرهان الثاني؟ هل يسلط العقل على الكتاب والسنة أم لا يسلط؟ هل العقل تبع أم لا؟ ونحو ذلك.

الخطأ جاء من جهة الخلط ما بين أنواع البراهين الثلاثة التي ذكرتها، هذه مقدمات بين يدي البحث، العقلانيون خلطوا بين أنواع البراهين الثلاثة، فجعلوا البرهان العقلي والبرهان الديني واحدًا، بل جعلوا البرهان العقلي متسلطًا على البرهان الديني؛ لأن العقل به عُرِف الشرع، وعُرفت صحة الشرع، وهذا ليس بصحيح؛ كما سيأتي في ردِّ هذه المقالة. والطحاوي ~ قد استحضر القسمين معًا، استحضر مسائل العقيدة ومسائل الفقه، وجعل هذه الكلمات مناسبة لهذا البحث ـ بحث الرؤية ـ؛ ولهذا **قال:** ﴿**فَإِنَّهُ مَا سَلِمَ فِي دِينِهِ إِلَّا مَنْ سَلَّمَ لِلَّهِ** ﻷ، **وَلِرَسُولِهِ** ﷺ﴾ يعني: أنه بدأ من حيث إن الكتاب والسنة هما البرهان، بدأ من هذه، فإذا أيقنت وصدَّقت أن الكتاب والسنة هما الحق المطلق؛ لأنهما من عند الله ﻷ، فالسنة وحي، فإذًا الرجوع في البرهان والدليل سيكون إلى

الكتاب والسنة، وإذا كان ثَمَّ شك أو ثَمَّ تردد، فإن المرء لا يَسلم له دينه؛ لأن البراهين كما ذكرنا ثلاثة: برهان عاطفي، وبرهان عقلي، وبرهان ديني. والبرهان العاطفي لا ينضبط؛ لأن عواطف الناس مختلفة، والبرهان العقلي لا ينضبط؛ لأن العقلانيين من المعتزلة، والأشاعرة، وجماعات قالوا: العقل ينبغي أن يُقدَّم على الشرع.

قلنا: العقل غير منضبط، نقدِّم عقل مَنْ؟ هل ثَمَّ عقل واحد أُجمع عليه في النظر إلى الأشياء؟ لا. في النظر إلى الكونيات ليس ثَمَّ عقل واحد؛ مثلًا: الفلاسفة اختلفوا في النظر إلى الطبيعيات في الأرض، وهم الذين قَدَّسوا العقل، اختلفوا في مقتضيات ذلك، اتفقوا على قاعدة «العقل»، لكن هل اجتمعوا؟ الجواب: لا. ولذلك اختلف أصحاب المدرسة العقلية إلى أنواع شتى، فالجهمية من أصحاب المدرسة العقلية، والمعتزلة من أصحاب المدرسة العقلية، والأشاعرة ـ أيضًا ـ من أصحاب المدرسة العقلية إلى حدٍّ ما، ولكنهم مختلفون في عقولهم وإدراكاتهم.

فإذا كان البرهان العاطفي غير منضبط، والبرهان العقلي غير منضبط، فإذًا البرهان الديني يجب أن يبدأ من المقدمة التي هي ثابتة بيقين، وهذه المقدمة بيقين هي الكتاب والسنة؛ لأنهما وحي الله ﷻ، وآمنا بذلك عن برهان، وسبق أن ذكرنا ذلك في الكلام على معجزات وبراهين، وآيات الأنبياء[1].

فإذًا: المقدمة التي يُتَّفق عليها، ويمكن أن يُجْمَع عليها هي: التسليم والاستسلام للكتاب والسنة، فإذا كان كذلك كان البرهان الذي يُتفق عليه بلا خلاف هو برهان الكتاب والسنة؛ ولهذا إذا جاء إشكال في الاعتقاد فترجعه إلى التسليم لله ﷻ، ولرسوله ﷺ؛ فالكتاب والسنة

---

(١) انظر: (ص١٤٣).

برهان صحيح، فإذا لم تدرك العلة، فإن ذلك ليس معناه أنه خلل في البرهان، وإنما هو خلل في التلقي، خلل في إيضاح ذلك البرهان، أو لأن البرهان الذي هو الدليل لم يوضِّح لنا هذه الأسرار، كذلك في أمور العبادات: في الصلوات لماذا في الفجر نصلي اثنتين، وفي المغرب ثلاثًا، وفي الباقي أربعًا؟ لماذا الحج على هذه الصفة؟ ولماذا الطهارة على هذه الصفة؟ كل هذه مبنية على مقدمة من التسليم، وهي التسليم للكتاب والسنة؛ ولهذا فإن البحث الذي ذكره الطحاوي في هذه الجمل يسميه بعض المعاصرين تسمية حديثة، وهي: (وحدة مصدر التلقي)[(١)]، فمصدر التلقي مِن أهمِّ المسائل التي يجب أن يُبحث فيها، فإذا اختلفت أنت وأُناس على شيء، فلابد أن يكون هناك مرجعية في البرهان حتى تنطلقوا منها، أيضًا مرجعية في التلقي.

والأمة ـ كما قلنا ـ لا يمكن أن يصلح لها إلا أن تتلقَّى من الحق المطلق، والبرهان المطلق، الذي هو البرهان الديني، الذي هو الكتاب وسنة النبي ﷺ، فما وضح فيهما وما بُيِّنَ فيهما وجب اعتقاده والعمل به، وما اشتبه على الفرد ـ لأنه ليس في الشريعة مشتبه مطلق كما سيأتي في المسائل ـ وجب عليه التسليم.

قال: ﴿وَرَدَّ عِلْمَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ إِلَى عَالِمِهِ﴾ يعني: إذا اشتبه عليك شيء، فرده إلى عالمه؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين (٤/ ٢٤٤): «وقد كان السلف الطيب يشتد نكيرهم وغضبهم على مَن عَارَض حديث رسول الله ﷺ برأي أو قياس أو استحسان، أو قول أحدٍ من الناس كائنًا مَن كان، ويهجرون فاعل ذلك، وينكرون على من يضرب له الأمثال، ولا يسوغون غير الانقياد له ﷺ والتسليم والتلقي بالسمع والطاعة، ولا يخطر بقلوبهم التوقف في قبوله حتى يشهد له عمل أو قياس أو يوافق قول فلان وفلان. . .»اهـ.

ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]، دلت الآية على أن القرآن مشتمل على محكم، ومتشابه، وعلى أن أهل العلم يقولون: آمنا بالمتشابه، فما اشتبه عليه علمه، فإنه يرده إلى عالمه أي: إلى الله ﷻ، وإلى رسوله ﷺ[1].

قال: ﴿وَلَا تَثْبُتُ قَدَمُ الإِسْلَامِ إِلا عَلَى ظَهْرِ التَّسْلِيمِ وَالاسْتِسْلَامِ﴾

يعني: أن من خاض في مسائل الإيمان والإسلام، ومسائل الشريعة، والعقيدة، والفروع والأحكام، إذا خاض فيها مدققًا ليس مستسلمًا، وإنما مناقشًا في كل مسألة، فإنه يحجب عن الإيمان؛ لأن هذا الدِّين، بل الأديان بعامة مبنية على الاستسلام للغيب؛ لهذا أول إيمان في القرآن هو الإيمان بالغيب ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ١ ـ ٣]، فأصل الدين الذي جاء من عند الله هو: الإيمان بالغيب، والإيمان بالله ﷿، والجنة والنار، والملائكة، ومسائل القدر، واليوم الآخر، والكتب السابقة؛ كل هذه الأمور من الغيب.

فإذًا: لا تَثْبُت قَدَم الإسلام إلّا على ظهر التسليم والاستسلام، فَشَبَّه التسليم والاستسلام بالأرض الصلبة التي مَن وَطِأَهَا فإنه لا تَزِلُّ قدمه، بل تثبت؛ لأنها أرض قوية صلبة، وشَبَّه غير التسليم والاستسلام في مسائل العقيدة، وفي مسائل العلم، بأرض دحض مزلة للأقدام، وأنها موطن تعثر للأقدام لمَن وطأها أو رضي بها.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/ ١٧٠)، وتفسير البغوي (١/ ٢٧٨)، وتفسير القرطبي (٤/ ٩)، وتفسير ابن كثير (١/ ٣٤٦)، وتفسير السعدي (ص١٢٢).

إذا تبيَّن ذلك؛ فإن هذه الجمل التي سَبَقَت فيها مسائل:

المسألة الأولى:

أن الفِرَق المنسوبة إلى الأمة جميعًا انقسموا إلى أقسام:

القسم الأول: من كان عقليًّا محضًا؛ أي: جعل العقل حكمًا على الشريعة، وجعل الشريعة تابعة للعقليات.

الثاني: مَن جعل الشريعة خالية من البرهان العقلي البتة، بل الشريعة جميعًا عندهم ليس فيها علل ولا تعليل بقسميها: العقيدة، والشريعة.

الثالث: من توسط بين الفئتين، وقال: إن الشريعة في الأمور الغيبية والعقيدة، وكذلك في العمليات العقل مفيد فيها، والعقل خادم للشريعة، وليس حَكمًا عليها، فنستفيد من العقل في بيان العلل والأحكام، وفهم الشريعة، واستخراج الأسرار؛ لأن الله ﷻ أنزل القرآن لقوم يعقلون.

هذه ثلاث مدارس كبيرة:

المدرسة الأولى: يمثِّلها الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة في أصول مباحثهم.

المدرسة الثانية: يمثلها الظاهرية في الفقه، وكذلك في الاعتقاد، ويمثلها الأشاعرة والماتريدية في مسائل الأسباب.

والمدرسة الثالثة: منهج أهل السنة والجماعة.

ولتفصيل هذه المدارس الثلاث بحوث تطول، نرجئها إلى مواضعها ـ إن شاء الله تعالى ـ.

المسألة الثانية: أن التسليم لله ﷻ ولرسوله ﷺ هو تسليم للحق المطلق، والبراهين التي يتعاطاها الناس في العقليات، وفي مصدر التلقي هذه البراهين تختلف ـ كما ذكرت لك تنقسم إلى أقسام ثلاثة ـ،

والتسليم يعني: أنَّ البرهان الديني الشرعي يقين، وأنَّ البرهان العقلي ناقص، وأنَّ البرهان العاطفي فطري.

معنى ذلك: أن البرهان الديني يقيني في مقدماته، فنصل إلى صدق الكتاب وصدق السنة بمقدمات يقينية عند أصحابه.

والبرهان العقلي يعتمد على أشياء:

الأول: يعتمد على الحس.

الثاني: يعتمد على التجربة.

الثالث: يعتمد على تصديق اللاحق للسابق.

أما الأول، وهو البرهان العقلي الضروري، فالله ﷻ جعل للإنسان أعضاءً: السمع، والبصر، واللسان، فجعل له حواسَّ؛ كما قال الله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، فهذه الحواس يسميها الفلاسفة والمناطقة: (وسائل تحصيل المعرفة)، وهي حسية ضرورية، أي: بعينك حصل لك البرهان، وبسمعك حصل لك البرهان، وبيدك لمست الشيء، حصل لك البرهان، فالمعرفة جاءت من براهين ضرورية محسة، ليست خارجة عن المحسوس؛ ولذلك ما يجادل أحد في هذه البراهين إلا طائفة لا يُعبأ بها، يجادلون في الضروريات، ثم بعد ذلك بنيت المعرفة بالحسيات من طريق المقارنة بين هذه المعلومات التي جاءت بالوسائل الحسية، يعني: فنقول مثلًا: هذا العمود طويل، والآخر ليس في طوله، فنعرف حجمه وطوله بالعين، فصار الطول مدركًا محسوسًا بأمر ضروري، ثم بعد ذلك ينسب الشيء الآخر، فإذا رأينا ما هو أقل منه طولًا قلنا: هذا أقصر. وإذا رأينا أطول منه، قيل فيه: هو أطول. فهل يأتي أحد ينازعك، ويقول: القصير أطول من الطويل؟ لا؛ لأن المقارنة ما بين هذا وهذا حصلت بمقدمات يقينية؛ ولأن المقدمات

الحسية يقينية، مقدمة العين؛ لأنها أحست بأن هذا أطول من ذاك، فلا يمكن أن يأتي أحد يجادل، ويقول: القصير أطول من الطويل؛ لأن هذا شيء مدرك بالعين، وهذا ينتج في كل المقدمات الحسية.

وينبغي التنبه لهذه المسألة ـ مسألة المقدمات الحسية ـ؛ لأنها أقوى البراهين، وهي الضروريات، فتشرب ماء وتقول: هذا الماء بارد جدًّا، هل يأتي آخر يقول: هذا حار يغلي؟ الجواب: لا يمكن؛ لأن البرهان عليه الحس، وتقول: فلان ملتحٍ، هل يقول آخر: لا، هذا حالق لحيته؟ الجواب: هذا لا يمكن أن يكون؛ لأن البرهان عليه الحس، وكذلك السمع، نقول: هذا صوت إنسان، هل يقول آخر: هذا صوت سيارة؟ لا يمكن؛ لأن البرهان جاء سمعيًّا. فاهتم بهذه النقطة؛ لأنها تفيد في قضية الاستسلام، هذا البرهان الحسي هو الذي بَنَى عليه طائفة من الناس الكلام على نظرية المعرفة، وتكلموا فيه.

النوع الثاني: التجربة؛ قلنا: أهل العقل اعتمدوا على الحس وعلى التجربة وعلى التقليد ـ أي: متابعة اللاحق للسابق ـ فتكون التجربة برهانًا صحيحًا له، لكن ما لا يدخل تحت التجربة فلا تكون التجربة برهانًا صحيحًا له، والله ﷻ جعل الأشياء على قسمين:

الأول: قسم لا تدخله الأهواء لتُغَيِّر حقائقه.

الثاني: قسم يدخله الهوى ليُغَيِّره.

والله ﷻ جعل كلماته تامة: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]؛ فما لا يدخله الهوى لم تأتِ الشرائع لبيانه؛ لأنه لا يدخله الهوى، (واحد زائد واحد يساوي اثنين)، أو يساوي ثلاثة، أو أربعة، لم تأتِ به الشرائع؛ لأن الله ﷻ خلق الأشياء (واحد زائد واحد يساوي اثنين)، خلق الله ﷻ الجبل فيه من المكونات كذا وكذا، وخلق الجاذبية على هذا النحو، لا يمكن لهذه الأشياء أن تدخلها الأهواء؛ ولهذا

لا تدخلها الشرائع، ولم تتعرض لها البيانات، وترك البحث فيها للناس؛ لأنهم سيصلون إليها بالتجربة؛ ولأنه ليس لهم هوى في أن يجعلوا معامل الجاذبية كذا، ينقصون واحدًا، أو يزيدون واحدًا من عشرة؛ فالهوى لا يدخل في هذه المسائل.

إذًا قلنا: إن الشرائع جاءت لإخراج الإنسان من داعية هواه؛ فالأشياء التي يتحكم فيها الهوى جاءت الرسالات لها، يتحكم الهوى في علاقات الناس بعضهم ببعض، يتحكم الهوى في العبادة، شخص يريد أن يخرج من التكاليف، يريد أن يقتل، ويسرق، ويريد أن يفعل ما يشاء، الهوى يدخل في حرية الإنسان، هل يتعبد أم لا يتعبد؟ في علاقته بمجتمعه، وبأسرته، وبأهله، إلى آخره، هذه أشياء يدخلها الهوى؛ ولهذا جاءت الشريعة بضبطها.

إذًا فنقول: التجربة في العقليات صحيحة، لكن فيما لا يدخله الهوى، أما ما يدخله الهوى فلا تصح التجارب فيه، لابد أن يُتلقَّى من حَكَم يَفْرِض على الأهواء ما تتنازع فيه، ويسلِّمون له؛ ولهذا قال ﷻ: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧١]؛ لأن الأهواء غير منضبطة، والحق واحد لا يخضع لهوى.

تجارب المجربين تصلح إذًا فيما يمكن عمل التجارب عليه، لكن الأمور الكونية البعيدة؛ مثل: الغيب هل ثَمَّ سلطانٌ للتجربة عليه؟ لا؛ ولهذا قال مَن قال مِن العلماء المعاصرين في الأمور الدنيوية من الغربيين وغيرهم من الحذاق: إن المرء كلما أوغل في العلم بالكونيات ازداد معرفة بأن فيها أسرارًا لا تدرك؛ ولهذا الأمور الكونية صعب أن تخوض فيها بإدراك تام؛ فهي تجارب، وستبقى تجارب، فإذا كانت ليست مُسَلَّمَات، فلا يمكن أن نُخضع لها الحق المطلق.

النوع الثالث: جاء البرهان بعد ذلك معتمدًا على أن المتأخر يسلِّم

للسابق؛ مثل المعتزلة فهم في أصلهم سلّموا للفلاسفة بصحة أنواع البرهان العقلي، فإذًا ثَمَّ تقليد، والمتأخرون سلموا لمن قبلهم، والأشاعرة سلموا للأولين في البرهان، فقولهم: برهان عقلي، وهذا عقل؛ لأن الشرائع مبنية على التقليد هذا غير صحيح منطقيًّا؛ لأن أهل البرهان العقلي يسلمون لأوائلهم بصحة البرهان، فيبتدئ - مثلًا - من برهان الأشعري، الذي بدأ ووصل إلى شيء، فيبتدئ أصحابه من النقطة التي وصل إليها وينطلقون فيها، فيكون إذًا قولهم: العقليات تُخَلِّي من التقليد، ومن التسليم، ومن الاستسلام، وتطلق الحرية، هذا غير صحيح؛ لأنه ما من أحد إلا ويسلِّم لمقدمات مَن سبقه، فإذا كان التسليم لبشر ليس معصومًا من الخطأ؛ فإن التسليم لمن هو معصوم من الخطأ من جهة البرهان أولى، إذا كانت المسألة مسألة تسليم واستسلام؛ فالتسليم لمَن لا يخطئ أولى.

لهذا تجد أن المتأخرين حتى في العصر الحاضر من أهل العقليات تجد أنهم يحيلونك على شيء، لكن هذا الشيء بنوه على التقليد، يقولون: طبعًا هو كذا. فيقال لهم: طبعًا في عُرْفِ من؟! لماذا صار طبعًا؟! يقولون: هذا غير مشكوك فيه. فيقال لهم: لماذا أصبح غير مشكوك فيه؟! إذا كان المرجع إلى حسٍّ، فلا مجادلة في الحسيات. إذا كان المرجع إلى أمور تجريبية أو إلى نظريات؛ فالذي يحيل الأمور في الاستسلام إلى الدِّين أولى من الذي يحيل الأمور في الاستسلام إلى أصحاب العقليات؛ لأن أصحاب العقليات يقلِّد بعضهم بعضًا، وأما أصحاب الديانات، فصحيح أن المتأخر يسلم للأول براهينه؛ ولكنه يصل إلى برهان يقيني، وهو الكتاب والسنة، أما تقليد العقليات، فإذا كانت راجعة إلى أشياء صحيحة فهذا تسليم لا شك فيه، لا نجادل فيه، لكنهم في كثيرٍ مِن مباحثهم يتابع المتأخرُ الأولَ.

انظر ـ مثلًا ـ إلى قضية ترتيب الأفلاك، الناس من قرون منذ بدأ اليونان في الكلام على ترتيب الشمس، والأرض، والكواكب السبعة في الكون، وهم على نحو ما، وقد تغيَّر إلى وقتٍ قريبٍ، هذه الأمم من آلاف السنين التي مَرَّت من الفلاسفة، والفلكيين الإسلاميين، واليونان، والمدرسة الرومانية، والمدرسة الهندية في الأمور العلمية، والفلك، والتتابع في الطب كذلك، هذه الأمم ألم يُسلِّم المتأخر للأول؟

الجواب: نعم سَلَّم له، ثم ظهر الآن أن تلك الأشياء كانت غير صحيحة، لماذا كانت غير صحيحة؟ لأنهم وضعوا تجارب، ولكن التجارب صارت على أمور خارجة عن حيز التجربة الذي ينتج نتائج صحيحة، وهذه مسألة عظيمة لا نحب أن نطيل فيها.

هذه المسألة راجعة إلى البرهان الحق في أن أقوى البراهين هو البرهان الديني؛ لذلك نقول: هذه الثلاثة من الأشياء العقلية:

البرهان الحسي: صحيح لا إشكال فيه، وكل المعرفة قامت على البراهين الحسية.

وبرهان التجربة منقسم إلى: ما يكون ثَمَّ تجربة نجحت فيه، وإلى ما لا تنجح فيه التجربة.

والبرهان الثالث، وهو متابعة اللاحق بالسابق: هذا ـ أيضًا ـ لابد أن يخضع للدراسة، وقد يكون الأول مخطئًا في برهانه العقلي؛ كما في كثير من الأمور العلمية والنظرية، فضلًا عن أمور الغيبيات والإلهيات.

فهذه المسألة نخلص منها إلى أن أنواع البراهين الثلاثة، من قال البرهان العقلي، هذا تجده عند جميع العقلانيين حتى في العصر الحاضر، وكثير من الناس تعجبه البراهين العقلية، ولكن إذا خضت في صحة البرهان تجد أشياء، فيقول: هذا هو المنطق، وهذا العقل. فإذًا نقول: المنطق أو العقل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: شيء حسي، وتجربة،

وأشياء فيها تقليد، كيف عرفت هذا المنطق؟ يقول: قال به فلان. ويحيل إلى مَنْ قبله، بل عليك أن تتيقن أن المسألة خاضعة للبحث، أما المصدر المتيقن بمقدماته هو مصدر الكتاب والسنة، وتقدم برهان كون الكتاب من عند الله، وتقدم برهان وجود الله، وكذلك برهان النبوة.

المسألة الثالثة:

قوله: ﴿وَرَدَّ عِلْمَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ إِلَى عَالِمِهِ﴾ المشتبه معناه ما لا يدرك معه العلم، ويُقابل ما بين المحكم والمتشابه، والقرآن منه محكم ومنه متشابه، ويصح أن يقال: إنه محكم كله وإنه متشابه كله، وإنه محكم ومتشابه، فالقرآن منه محكم ومنه متشابه، والقرآن محكم كله والقرآن متشابه كله، في كل قسم باعتبار.

أما الإحكام: فالله ﷻ بيَّن أنه أحكم القرآن؛ كما قال ﷻ: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]؛ فالقرآن محكم كله، و﴿وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [يس: ٢]، أي: المحكم في أحد أوجه التفسير[1]. والقرآن ـ أيضًا ـ متشابه كله؛ كما قال ﷻ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]، القرآن كله متشابه، لكن على معنى أن بعضه يشبه بعضًا؛ لأن المسائل محدودة، وبعضه يشبه بعضًا، هذا قصص في سورة، وفي سورة الكلام عن الإيمان، والجنة والنار، والكلام عن صفات الله في سور مختلفة؛ فهو متشابه.

فمنه محكم ومنه متشابه، وهذا أشار إليه الطحاوي في هذا الموضع **قال: ﴿وَرَدَّ عِلْمَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ إِلَى عَالِمِهِ﴾** والمحكم: ما معناه واضح للجميع، والمتشابه: ما يشتبه معناه على البعض.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (١/ ٢٨٧)، وتفسير البغوي (١/ ٣٠٩)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٥٦٤).

إذا تبيَّن ذلك؛ فليس ثَمَّ في القرآن إذًا متشابه على كلِّ أحدٍ، ليس ثَمَّ في القرآن متشابه مطلق، فالقول بأن هذه المسألة متشابهة، هل يعني أن لا أحد يعلمها؟ هل في القرآن آية لا أحد يعلم معناها؟ الجواب: هذا مستحيل؛ لأن الله ﷻ جعل القرآن محكمًا كله، وجعل منه محكمًا ومتشابهًا، والراسخون في العلم يعلمون المتشابه الذي هو المعنى، أما المتشابه النسبي معناه: أنه ما من شيء إلا ويشتبه عليّ أو عليك أو على فلان، ليس ثَمَّ أحدٌ بعد النبي ﷺ عَلِم كل شيء، وعَلِم كل القرآن، وعَلِم كل السنة، لابد أن يشتبه عليه شيء؛ بمعنى أن يستسلم لبعض الشريعة، فإنه لا يعلم المعنى، وقد جاء عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال عند قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]، قال: «**أَيُّ سَمَاءٍ تُظِلُّنِي، وَأَيُّ أَرْضٍ تُقِلُّنِي إِذَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللهِ مَا لَا أَعْلَمُ؟**»[(١)].

وعند قوله سبحانه وتعالى ـ مثلًا ـ: ﴿وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّيٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [الكهف: ٢٢]، كم عدة أصحاب الكهف؟ هذا متشابه فنحن لا نعلمه، وابن عباس رضي الله عنهما حينما جاء إلى هذه الآية قال: «**أَنَا مِنَ الْقَلِيلِ الَّذِي يَعْلَمُ**»[(٢)]؛ لأنه متشابه نسبي.

فالذي يقول: إن في القرآن متشابهًا مطلقًا على كلِّ أحدٍ، هذا غير موجود، لا في العقائد، ولا في العمليات، لكن هناك متشابه على الجميع، وهو الكيفيات ـ كيفيات الغيبيات والأشياء ـ؛ ولهذا قال كثير

---

(١) رواه أبو عبيد في فضائل القرآن (ص٢٢٧)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٠/ ٥١٣)، وابن جرير (١/ ٧٨) بنحوه، وابن كثير (٤/ ٢٥٣) في تفسير سورة عبس، وقال: وهذا منقطع بين إبراهيم التيمي والصديق رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الطبري (١٥/ ٢٢٦)، والطبراني في الأوسط (٦/ ١٧٥)، وذكره البغوي (٣/ ١٥٦)، وابن كثير (٣/ ٧٩) في التفسير.

من السلف: إن الوقف على لفظ الجلالة في آية آل عمران: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] يعني: تأويل الآيات، وتأويل المتشابه، والمحكم لا يعلم تأويله إلا الله في أمور الكيفيات، وفي تمام المعنى، ـ مثلًا ـ: الجنة جاءت صفتها، فنحن نعلم معنى الأنهار، ومعنى الشجر، لكن الكيفية مشتبهة علينا؛ لذلك نقول: الاشتباه نسبي، أما الاشتباه المطلق فلا يوجد، فإذا كان كذلك لَزِم أن نرد علم ما اشتبه علينا إلى عالمه، فنقول: الله أعلم؛ لهذا قال مَن قال مِن أهل العلم: (إذا تَرَكَ العَالِمُ (الله أعلم) أُصِيبَت مقاتله). وفي رواية: (إذا ترك العالم (لا أدري) أصيبت مقاتله)[1]؛ لأنه لابد أن يشتبه عليه شيء.

إذا تقرر ذلك، فإن الاشتباه الحاصل يكون في العقيدة، وفي الشريعة، فكل ما لا تعلم علته أو حكمته أو السر فيه فهو متشابه، فَسَلِّم للشريعة، وسَلِّم للكتاب والسنة والحق، وأيقن بذلك، ورُدَّ ما اشتبه إلى عالمه.

مثلًا في العقائد يأتينا أنواع الاشتباه في مسائل الغيبيات، بعض الناس يشكل عليه في مسائل الغيبيات أشياء؛ مثل: أمر الجنة، وأمر النار، وأمر الناس كيف يعذَّبون في النار بعد الموت؟ تأتيك أسئلة كثيرة، مثلًا: في الرؤية ـ كما سبق ـ كيف يرى المؤمن بقواه المحدودة الرب عَزَّوَجَلَّ الذي السماوات مطويات بيمينه، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وسع كل شيء رحمة وعلمًا؟ ما يتحمل العقل ذلك، العرش كيف أن السماوات السبع بالنسبة له كدراهم سبعة ألقيت في ترس؟ كيف أن الكرسي وسع السماوات

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في الأمالي (ص١٠٤) عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأبو نعيم في الحلية (٧/ ٢٧٤)، وابن الجوزي في صفة الصفوة (٢/ ٢٣٤) عن سفيان بن عيينة، ونسبه الذهبي في سير أعلام النبلاء (٨/ ٧٧) للإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ.

والأرض؟ وكان عرشه على الماء؛ كيف كان هذا الماء؟ تأتي مثل هذه الأسئلة، لا تدركها.

فإذا جاء عدم الإدراك في مسائل الإيمان في الغيبيات فيجب أن تسلِّم إلى عالمه، وكذا في القَدَرِ قد يسأل السائل: لِمَ كان كذا؟ ولِمَ قضى الله كذا؟ ولِمَ أغنى الأغنياء؟ ولِمَ أفقر الفقير؟ ولِمَ أمرض المريض؟ لماذا أصابني بكذا؟ إذا بدأت الأسئلة، فيأتي بدء الاعتراض، ويُحرَم المرءُ كما سيأتي في الجملة التالية.

فإذًا: تحتاج إلى الاستسلام في العقائد أعظم الاستسلام؛ لأنها مبنية على الغيبيات، والأمور الغيبية إذا استسلمت للبرهان، فصدق الأمور الغيبية مبنية على البرهان، هل هو البرهان للغيب نفسه؟

الجواب: لا، هو برهان لبرهان الغيبيات، برهان الغيبيات هو القرآن والسنة، عندنا برهان لصحة القرآن والسنة، برهان واضح صحيح، لكن البرهان على الغيبيات بأفرادها ليس عندنا، لكن عندنا البرهان على البرهان الأصلي، وهو: الكتاب والسنة.

وبالنسبة لأمور العبادات والفقه تأتي مسائل العلل والتعليلات الشرعية معللة ولا شك، والله ﷻ جعل الأحكام الشرعية منوطة بعللها، لكنَّ من العلل ما ظهر، ومنه ما لم يظهر؛ لهذا تجد أن بعض العلماء يعبِّر عن مسائل العلل في العبادات بأن علته قاصرة، وتارة يقول: إن العلة تعبدية، وهناك علل معروفة.

فإذًا: إذا جاءتك المجاهيل في أمور العبادات، فإنك تسلِّم دون خوض؛ لأن ثَمَّ أشياء تغيب عن العبد.

المسألة الرابعة:

قال: ﴿وَلا تَثْبُتُ قَدَمُ الإِسْلَامِ إِلَّا عَلَى ظَهْرِ التَّسْلِيمِ وَالاسْتِسْلَامِ﴾

التسليم والاستسلام هما دين الإسلام؛ فإن الإسلام هو الاستسلام لله

بالتوحيد، والانقياد له بالطاعة، والبراءة من الشرك وأهله(١).

فإذًا: دين الإسلام هو دين الاستسلام؛ ولهذا فإن كل الأنبياء دينها هو الإسلام، أي: دينها الذي دَعَتْ إليه الاستسلام: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، نوح عليه السلام بُعِث بالإسلام، وعيسى عليه السلام بعث بالإسلام، وموسى عليه السلام بعث بالإسلام الذي هو الدِّين العام، لكن الشرائع مختلفة، ودين محمد ﷺ الذي بعث به هو الإسلام العام الذي اشترك فيه مع جميع الأنبياء والمرسلين، والإسلام الخاص الذي هو شريعة الإسلام؛ كل هذه لا تثبت إلا على قَدَم التسليم والاستسلام، أي: أن مَن لم يستسلم فهو شاك، والشاك ليس بمسلم؛ لأن أصل الديانة مبنية على التسليم، فإذا شك في أمر يجب الإيمان به، فإن الإيمان يجب أن يكون عن يقين، لا تنفع شهادة أن لا إله إلا الله إلا عن يقين، لا تنفع شهادة أن محمدًا رسول الله إلا بيقين، لا ينفع الإيمان بالجنة والنار إلا بيقين؛ مثل ما جاء في حديث عبادة رضي الله عنه: «**أَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ، وَأَنَّ النَّارَ حَقٌّ**»(٢)، فلابد من اليقين بذلك دون تردد، فإذا جاء الشك والارتياب، وعدم التسليم والاستسلام دَلَّ على أن الإسلام غير قائم، بعض الناس يكون شكه لطلب الحقيقة، وهو يبحث عن جواب السؤال، هذا لا يقدح في دينه؛ لأنه قد يعرض للمرء، لكن يجب ألا يظهره، بل يكتم ذلك، ويسأل عنه مَن يثق بعلمه؛ حتى يزيل الشبهة.

---

(١) انظر: عقيدة الفرقة الناجية لشيخ الإسلام الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله (ص١٧).

(٢) أخرجه البخاري (٣٤٣٥)، ومسلم (٢٨)، ولفظ مسلم: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللهِ وَابْنُ أَمَتِهِ، وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ، وَأَنَّ النَّارَ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللهُ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ شَاءَ**».

فمعنى ذلك أن عدم الاستسلام والتسليم ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الشك المستمر الذي يستكين له صاحبه، وهذا خلاف اليقين الواجب، وصاحبه ليس بمسلم، عنده الشك في الغيبيات، والجنة، وعنده شك في النار، وعنده شك في صدق الرسالة، وعنده شك في القرآن، هذا ليس بمسلم.

القسم الثاني: عنده شك في بعض الأفراد: مسألة في السنة، ومسألة في القرآن، وليس الشك في الأصل، إنما عنده شك في أفراد المسائل، فهذا يجب عليه أن لا يستسلم لهذا الشك، وأن يبحث عمَّن يزيل عنه الشبهة.

فَمَنْ رَامَ عِلْمَ مَا حُظِرَ عَنْهُ عِلْمُهُ، وَلَمْ يَقْنَعْ بِالتَّسْلِيمِ فَهْمُهُ، حَجَبَهُ مَرَامُهُ عَنْ خَالِصِ التَّوْحِيدِ، وَصَافِي الْمَعْرِفَةِ، وَصَحِيحِ الإِيمَانِ، فَيَتَذَبْذَبُ بَيْنَ الْكُفْرِ وَالإِيمَانِ، وَالتَّصْدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ، وَالإِقْرَارِ وَالإِنْكَارِ، مُوَسْوَسًا تَائِهًا، زَائِغًا شَاكًّا، لا مُؤْمِنًا مُصَدِّقًا، وَلا جَاحِدًا مُكَذِّبًا.

الشَّرْحُ

هذه الجملة فيها النهي عن أن يَتَعَدَّى المؤمن ما عُلِّم في الكتاب والسنة، وأن يقتصِر عليه؛ وذلك لأن ما لم نُعلَّم إيَّاه من أمر التوحيد، والإيمان، والعقيدة، فإن الخير فيما عُلمناه، والتعدي على ما علمناه فيه خوض فيما لم يأتِ لنا به عِلْم، وهذا منهي عنه؛ كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، فشيء لم يَرِد في أمور الغيبيات، لم يَرِد في النص، لا في الكتاب ولا في السنة؛ فإنه يُسكت عنه ولا يُتكلم فيه، وإذا كان معارضًا لما جاء في الكتاب والسنة فَيُرَدُّ؛ لأن الحق فيما قال ربنا عَزَّ وَجَلَّ، وقال رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فقوله: ﴿**فَمَنْ رَامَ عِلْمَ مَا حُظِرَ عَنْهُ عِلْمُهُ**﴾ أي: لم يأتنا به علم، وهو الدليل، البرهان من الكتاب والسنة، ﴿**وَلَمْ يَقْنَعْ بِالتَّسْلِيمِ فَهْمُهُ**﴾ كما ذكرنا أن ثمة أشياء قد تشتبه، وواجب على المسلم أن يسلِّم بما جاء في النص من الأمور الغيبية، فإذا لم يقنع بالتسليم الفهم، ورام شيئًا محظورًا عنه، ودخل في أقوال، وعقليات، وآراء، فإن هذا الذي فعل يحجبه عن خالص التوحيد، **قال:** ﴿**حَجَبَهُ مَرَامُهُ**﴾، وهو طلبه شيئًا لم يَرِدْ فيه العلم، ﴿**حَجَبَهُ مَرَامُهُ عَنْ خَالِصِ التَّوْحِيدِ، وَصَافِي الْمَعْرِفَةِ، وَصَحِيحِ**

الإِيمَانِ﴾ خالص التوحيد أي: كامل التوحيد، التوحيد الذي لا شيء يكدره، فمن بحث في أشياء لم يأتِ بها الدليل فإن توحيده ناقص، وهذا يدل على أن مَن خاض في المُشَكِّكَات، واستمر معها متشككًا ولم يُسلِّم؛ فإنه لابد وأن يحجب عن خالص التوحيد؛ ولهذا قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في تائيته القدرية[١]:

وَأَصْلُ ضَلالِ الْخَلْقِ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... هُوَ الْخَوْضُ فِي فِعْلِ الإِلَهِ بِعِلَّةِ
فَإِنَّهُمُوا لَمْ يَفْهَمُوا حِكْمَةً لَهُ ... فَصَارُوا عَلَى نَوْعٍ مِنَ الْجَاهِلِيَّةِ

خاضوا في شيء لم يأتهم به خبر، ولم يأتهم به دليل، فخاضوا في أفعال الله عَزَّ وَجَلَّ، فكل مَن خاض في أشياء غيبية لم يأتِ بها الدليل فإنه يحجب عن خالص التوحيد؛ ولهذا واجب في مسائل الإيمان ألا يتجاوز فيها ما جاء في الأدلة، واجب في مسائل القدر ألا يتجاوز فيها ما جاء في الكتاب والسنة؛ لهذا جاء في الحديث الصحيح: «**إِذَا ذُكِرَ الْقَدَرُ فَأَمْسِكُوا، وَإِذَا ذُكِرَ النُّجُومُ فَأَمْسِكُوا، وَإِذَا ذُكِرَ أَصْحَابِي فَأَمْسِكُوا**»[٢]. أي: أمسكوا عن أن تخوضوا في هذه الأشياء بغير ما علمتم، فمن خاض في شيء لم يعلمه فإنه يحجب عن خالص التوحيد؛ لأنه قد يقوده ذلك إلى الشك وعدم الاستسلام.

قال: ﴿**وَصَافِي الْمَعْرِفَةِ**﴾ المعرفة في كلام أهل العلم تتناوب مع العلم؛ إذا قيل: المعرفة، فيراد بها العلم، ولهذا قَسَّم طائفة من العلماء التوحيد إلى قسمين:

الأول: توحيد المعرفة والإثبات.

والثاني: توحيد القصد والطلب[٣].

---

(١) انظر: (ص١٢١).

(٢) سبق تخريجه (ص١١٩).

(٣) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٤٣)، وشرح الطحاوية (ص٨٨)، وشرح =

وتوحيد المعرفة والإثبات يعني: توحيد العلم، يعني: التوحيد العلمي الخبري، والتوحيد الطلبي الإرادي.

والمعرفة إذا كانت بهذا المعنى فلا بأس بذلك، وكلمة المعرفة جاءت بمعنى العلم في السنة؛ كما روى أصحاب الصحيح أن النبي ﷺ قال لمعاذ رضي الله عنه: «**إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ؛ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إليه شهادة أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، فَإِنْ هُمْ عَرَفُوا ذَلَكَ**...»[1] أي: عَلِموا ذلك وأقروا به، ونحو ذلك، وهذا من المعنى الجائز الذي ورد، وأكثر ما جاء في القرآن، بل كل ما جاء في القرآن أن المعرفة أضيفت لمَن يُذم، وليس لمن يمدح؛ كما قال عز وجل: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل: ٨٣]، وكما قال عز وجل: ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٢٠]، ونحو ذلك من الآيات.

فإذًا: **قوله**: ﴿**وَصَافِي الْمَعْرِفَةِ**﴾ يعني: وصافي العلم؛ فالعلم الصافي لا يؤتاه إلا مَن سَلَّم، وهذا أمر عجيب؛ لأن العلم الشرعي ـ وخاصة التوحيد ـ يؤتاه العبد بشيئين سلوكيين، وهما من أعمال القلوب.

الأمر الأول: ألا يعترض؛ فإذا اعترض حجب.

والأمر الثاني: أن يعمل؛ فإذا تعلم الإخلاص عمل به، تفتح له من أبواب الإيمان والعلم بالإيمان والإخلاص ما لا يفتح للآخرين، بل المرء يجد نفسه في حاله في أوقات من حياته، أو في تارات من طلبه للعلم مرة يفتح له؛ لإخلاص كان عنده وصدق، وعمل صالح كان عنده،

= قصيدة ابن القيم (٢/ ٢٦٠)، ومدارج السالكين (١/ ٢٤ ـ ٢٥)، وبدائع الفوائد (١/ ١٤٥)، والصواعق المرسلة (٢/ ٤٠١)، وتيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد (ص١٧).

(١) سبق تخريجه (ص٣٣).

ومرات يحجب عنه كثير من أنواع الإخلاص، وأنواع العلوم القلبية، والأعمال القلبية، فهذان الأمران مهمان:

الأول: عدم الاعتراض.

والثاني: العمل بمفردات التوحيد، ومفردات الإخلاص.

فصفاء العلم يكون بهذين الشيئين؛ حتى الأمور العملية: أمور الصلاة، والأحكام الفقهية من العبادات والمعاملات وغير ذلك، إذا علمت شيئًا فسلمت للدليل، وسلمت لكلام أهل العلم فيه، فعملت بذلك؛ أورثك الله ﷻ ثباتًا في هذا العلم الذي علمته، وفهمًا لما لم تعلم؛ كما قال بعض السلف: «**مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ أورثَهُ اللهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**»[1]، وقد قال ﷻ في سورة النساء: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾ [النساء: ٦٦]، إذا فعل المرء ما يوعظ به في القرآن والسنة لكان خيرًا له أن يعمل بما وعظ به، وأشد تثبيتًا للإيمان وللعلم في قلبه؛ فلهذا عدم الاعتراض في أمور العقائد والتوحيد على النصوص يُعطى العبد به نورًا، ويخلص توحيده، وتَصفُو معرفته وعلمه، ويصح إيمانه كما ذَكَرَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وكذلك في الأمور العملية إذا عمل بعد العلم، وسَلَّم ولم يعترض، فإنه يصفو مِن جهة العمل، ويكون إيمانه وعمله داعيًا له إلى العلم، وإلى الازدياد من العمل ـ نسأل الله ﷻ أن يجعلنا من أهل صحة الإيمان وصفاء العلم ـ.

قال: ﴿فَيَتَذَبْذَبُ بَيْنَ الْكُفْرِ وَالإِيمَانِ، وَالتَّصْدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ، وَالإِقْرَارِ وَالإِنْكَارِ، مُوَسْوَسًا تَائِهًا، زَائِغًا شَاكًّا، لَا مُؤْمِنًا مُصَدِّقًا، وَلَا جَاحِدًا مُكَذِّبًا﴾، وهذا كثير في الذين عرضت لهم الشكوك، وساروا معها، ولم يقنعوا بما دلهم عليه الكتاب والسنة، فإنهم يبقون متشككين

---

(١) ذكره أبو نعيم في الحلية (٦/ ١٦٣) مرفوعًا من حديث أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

حائرين، ليسوا مؤمنين، وليسوا كفارًا، تارة ينزع إلى هؤلاء بشكه، وتارة يكون مع أهل الإيمان بتصديقه، وتارة يعرض له التكذيب، وتارة يعرض له التصديق، وتارة يعرض له الإقرار، وتارة يعرض له الإنكار، فليس في قلبه يقين حق، ليس في قلبه علم لا شك فيه، بل هو متردد، وذو ريب وشك، والله ﷻ وصف المنافقين أنهم لا يزالون في ريب؛ فقال ﷻ: ﴿فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة: ٤٥].

وننبِّه إلى أن **قوله**: ﴿**مُوَسْوَسًا**﴾ هذه لها حالات، إذا عَرَضَتْ فلم يتكلم بها العبد، وحَكّم العلم على قلبه، فإن هذه الوسوسة دليل الإيمان؛ كما قال ﷺ لما سُئِل فقيل له: إن أحدنا ليجد في نفسه أشياء لا يتجاسر أن يتكلم بها. قَالَ: «**وَقَدْ وَجَدْتُمُوهُ؟**». قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: «**ذَاكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ**»(١) أي: إن الشيطان إذا لم يتمكن من العبد، وطرح في قلبه بعض الوساوس، فهذا يدل على أنه لم يستطع التغلب عليه، بل هو مؤمن، وهذا دليل صريح الإيمان الذي في القلب، لكن هذا في حق مَن تعرض له هذه الأشياء ثم ينفيها بالعلم، فإن كل أحد لا يَسْلم مِن هذه العوارض التي تأتي، والشكوك أو الوساوس التي يلقيها الشيطان، لكن صاحب العلم ينفيها ولا يستأنس لها، وأما الذي يستأنس لها ويسير معها، ويبحث متشككًا حائرًا ولم يستسلم، فإن هذا هو الذي وصف لنا **بقوله**: ﴿**فَيَتَذَبْذَبُ بَيْنَ الْكُفْرِ وَالإِيمَانِ...**﴾ إلى آخره، وهذه المسائل سيأتي أنها تأصيلية في مسائل التلقي، والموقف من العقل، والاستسلام للنص، ووحدة مصدر التلقي، وأن العقيدة مأخوذة بالاستسلام، ونحو ذلك.

❁ ❁ ❁

---

(١) أخرجه مسلم (١٣٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وَلا يَصِحُّ الْإِيمَانُ بِالرُّؤْيَةِ لأَهْلِ دَارِ السَّلامِ لِمَنِ اعْتَبَرَهَا مِنْهُمْ بِوَهْمٍ، أَوْ تَأَوَّلَهَا بِفَهْمٍ؛ إِذْ كَانَ تَأْوِيلُ الرُّؤْيَةِ، وَتَأْوِيلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوبِيَّةِ بِتَرْكِ التَّأْوِيلِ، وَلُزُومِ التَّسْلِيمِ، وَعَلَيْهِ دِينُ الْمُسْلِمِينَ.

الشَّرْحُ

قال: ﴿**وَلا يَصِحُّ الْإِيمَانُ بِالرُّؤْيَةِ لأَهْلِ دَارِ السَّلامِ لِمَنِ اعْتَبَرَهَا مِنْهُمْ بِوَهْمٍ، أَوْ تَأَوَّلَهَا بِفَهْمٍ**﴾ سبق أن بيَّنَّا بالتفصيل الرؤية ـ رؤية الرب عَزَّوَجَلَّ ـ والمباحث فيها، والرد على أهل الزيغ فيها، وتقرير مذهب أهل السنة والجماعة وأهل الحديث.

قال هنا: ﴿**وَلا يَصِحُّ الْإِيمَانُ بِالرُّؤْيَةِ لأَهْلِ دَارِ السَّلامِ**﴾ دار السلام التي هي الجنة: ﴿لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام: ١٢٧]؛ لأن فيها السلامة بجميع أنواعها: السلامة في البدن، والسلامة في القلب، والسلامة في الخواطر، حتى اللغو لا يسمعونه؛ كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةً﴾ [الغاشية: ١١]، حتى ما يؤذي السمع فلا يُسْمَعْ، وصرير الأشجار، وحركة الأوراق ألحان في الجنة، فكل ما فيها سلام، وتحية أهلها السلام.

قال: ﴿**وَلا يَصِحُّ الْإِيمَانُ بِالرُّؤْيَةِ لأَهْلِ دَارِ السَّلامِ لِمَنِ اعْتَبَرَهَا مِنْهُمْ بِوَهْمٍ**﴾ يعني: أن الإيمان بالرؤية فرض؛ لأن الله عَزَّوَجَلَّ ذكره في كتابه، وذكره النبي ﷺ في سنته، فهو عقيدة، الإيمان بها فرض، فمَن تأول الرؤية فلا يصح إيمانه، وهذا ليس للرؤية فحسب، بل كل من تأول شيئًا من الغيبيات، فلا يصح إيمانه به؛ لأن الإيمان بالأمور الغيبية إيمان

بما دل عليه ظاهر اللفظ، وإيمان بما دل عليه ظاهر الصفة؛ لأن قاعدة السلف: (**أمروها كما جاءت، بلا كيف، لا يتجاوز القرآن والحديث**)(١)، **قال:** ﴿**وَلا يَصِحُّ الْإِيمَانُ بِالرُّؤْيَةِ لأَهْلِ دَارِ السَّلامِ لِمَنِ اعْتَبَرَهَا مِنْهُمْ بِوَهْمٍ، أَوْ تَأَوَّلَهَا بِفَهْمٍ**﴾ اعتبرها بوهم أي: تخيل شيئًا ما. ﴿**أو تأولها**﴾ يعني: سلط على نصوص الرؤية التأويل، قال في التعليل: ﴿**إِذْ كَانَ تَأْوِيلُ الرُّؤْيَةِ، وَتَأْوِيلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوبِيَّةِ بِتَرْكِ التَّأْوِيلِ، وَلُزُومِ التَّسْلِيمِ**﴾ يعني: أن التأويل ـ تأويل الرؤية، وتأويل الصفات ـ المذهب الحق فيه هو ترك التأويل، وهذا يأتي بيانه في مباحث.

فتأويل الصفات هو ما تؤول إليها حقائقها، والعقل والقلب لا يدرك الغيبيات؛ فلذلك عدم إدراكه للغيبيات يدل على أنها على ظاهرها، **فقوله** هنا: ﴿**لا يَصِحُّ الْإِيمَانُ**﴾، إلى آخره علله **بقوله:** ﴿**إِذْ كَانَ تَأْوِيلُ الرُّؤْيَةِ، وَتَأْوِيلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوبِيَّةِ**﴾ أي: إلى الرب ﷻ من الصفات جميعًا، تأويل ذلك ﴿**بِتَرْكِ التَّأْوِيلِ، وَلُزُومِ التَّسْلِيمِ، وَعَلَيْهِ دِينُ الْمُسْلِمِينَ**﴾.

وهذه الجملة من كلامه واضحة المعنى، لكن ينبني عليها لفهم مراده مسائل:

المسألة الأولى: في معنى التأويل:

التأويل في اللغة هو: ما تؤول إليه الأشياء، آل الأمر إلى كذا أي: صار إلى كذا، والتأويل هو: إيَالُ الأشياء إلى نحو ما، تأويل الرؤيا: ما تؤول إليه الرؤيا. تأويل الطاعة: ما تؤول إليه الطاعة ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] أي: وأحسن عاقبة، وأحسن مآلًا، فإذًا

(١) سبق عزوه (ص٢٢٩).

كلمة تأويل هذه اسم مصدر آلَ الشيء يَؤُولُ إِيَالًا وتَأْوِيْلًا، فَإِيَالُهُ نهايته، تُسمَّى تأويله[1]، والكل يشترط في المعنى الأول اللغوي الذي ذكرت.

المسألة الثانية:

التأويل في استعمال العلم، أو فيما جاء في الكتاب والسنة، وفيما جَرَى عليه كلام العلماء ينقسِم إلى ثلاثة أقسام[2]:

القسم الأول: التأويل بمعنى التفسير؛ تأويل كذا يعني: تفسيره، ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ﴾ [يوسف: ١٠٠]، أي: هذا تفسير رؤياي، وعلى هذا قول العلماء في تفسير القرآن، «قول أهل التأويل» مثل ما يستعمل الإمام ابن جرير[3] في تفسيره، ويكثر منه، يقول: قال أهل التأويل. يعني: أهل تفسير القرآن.

القسم الثاني: التأويل بمعنى: تأويل الأخبار، وتأويل الأمر والنهي، فتأويل الخبر: ما يؤول إليه حقيقة الخبر، أي: أنه إذا ذكر شيء لك فأخبرت به، فتأويله حينما تراه؛ كما قال عَجَّلَ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا

---

(١) انظر: مادة: (أ و ل) في لسان العرب (١١/ ٣٢)، مختار الصحاح (ص٢٠)، القاموس المحيط (١٢٤٤).

(٢) انظر في معاني التأويل: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤/ ٦٨ ـ ٦٩)، (١٣/ ٢٨٨ ـ ٢٩٤)، ودرء التعارض له (١/ ٢٠١ ـ ٢٠٨)، والصفدية (١/ ٢٩١).

(٣) محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري، الإمام العلم المجتهد، أحد أئمة العلماء يحكم بقوله، ويرجع إلى رأيه؛ لمعرفته، وفضله، وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، وكان ثقة صادقًا حافظًا رأسًا في التفسير، إمامًا في الفقه، والإجماع، والاختلاف، علامة في التاريخ، وأيام الناس، عارفًا بالقراءات، وباللغة، وغير ذلك، توفي سنة ٣١٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٦٧)، وطبقات الشافعية (٢/ ١٠٠)، وطبقات السبكي (٣/ ١٢٠).

تَأۡوِيلَهُۥۚ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: تأويل ما ذكر الله في سورة الأعراف من خبر يوم القيامة، والجنة والنار: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ﴾ [الأعراف: ٥٣] إلى آخر الآية: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ﴾، أي: ما يؤول إليه حقيقة الخبر، وهو: ما سيراه الناس، فتأويل كل خبر في الأمور الغيبية هو حقيقته التي هي عليه، فتأويل الجنة: حقيقة الجنة، وتأويل النار: حقيقة النار، فهذه الأخبار التي أخبر الله ﷻ بها من الغيبيات تأويلها: هي حقائقها في الأمور الغيبية؛ ولهذا قال ﷻ: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧] على قراءة من وقف عند لفظ الجلالة في أنه لا أحد يعلم التأويل إلا الله، أي: تأويل المتشابه، ويعني بهذا التأويل: ما تؤول إليه حقائق هذه الأشياء، أي: ما هي عليه، وهذه لا يعلمها إلا الله، فلا يعلم حقيقة الصفات إلا الله، لا يعلم حقيقة الجنة إلا الله، لا يعلم حقيقة النار إلا الله، لا يعلم حقيقة يوم القيامة إلا الله، لا يعلم حقيقة ما في السماء إلا الله، لا يعلم حقيقة الصراط وأحوال البرزخ إلا الله ﷻ، فهذه الحقائق لا يعلمها إلا الله، لكن المسلم يعلم المعاني في الأمور الغيبية، فقد أخبرنا في الأمور الغيبية بأشياء لها معنى فنعتقدها، وأما حقيقة ما هي عليه بكمالها من جهة تمام المعنى والكيفية، هذه لا يعلمها إلا الرب ﷻ؛ ولهذا صَحَّ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «**لَيْسَ فِي الْجَنَّةِ مِنْ دُنْيَاكُمْ إِلَّا الْأَسْمَاءُ**»[1]، يعني: أنك تعرف أصل المعنى، أما الحقائق فليست في مقدور الناس أن يفهموا حقيقة ما في الجنة وحقائق الأخبار؛ إذ حقيقة الخبر من جهة تمام المعنى، ومن جهة كيفية الأمور الغيبية لا يعلمها إلا الله، فيكون الوقف على لفظ الجلالة في الآية: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]،

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (١/ ١٧٢)، وذكره الديلمي في الفردوس (٣/ ٣٨٤)، والمنذري في الترغيب والترهيب (٤/ ٣١٦).

والراسخون في العلم لا يعلمون تأويل الأخبار بمعنى حقائق الغيبيات على ما هي عليه من جهة الكيفية، ومن جهة تمام المعنى، أما الأمر والنهي، فالله عَجَلَّ أمر بأوامر ونهى عن نواه، فتأويل الأمر: امتثاله، وتأويل النهي: الانتهاء عنه؛ لأن الله عَجَلَّ قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] أي: وأحسن امتثالًا لأمر الله عَجَلَّ وأحسن عاقبة.

فإذًا: كل من أُمر بأمر فتأويل الأمر ـ أي: ما تؤول إليه حقيقة الأمر ـ هو: أن يمتثله، فمن لم يمتثل فإنه لم يستسلم للأمر، ولم يطع في ذلك، تأويل النهي: هو ما تؤول إليه حقيقة النهي، وهو اجتنابه، ثم يزيد على الأمرين جزاء الامتثال في الأوامر، أو جزاء الانتهاء عما نهي عنه في النواهي.

فإذًا: التأويل في الأمر والنهي يشمل شيئين: أن يمتثل الأمر ويجتنب النهي، ويشمل ما سيراه في العاقبة من جزاء الأمر وما امتثله، ومجازاة العبد على انتهائه عما نُهي عنه.

القسم الثالث: التأويل بمعنى حادث لم يأت في القرآن ولا في السنة، أما الأولان فقد جاء لكنه ـ أي: التأويل الحادث ـ صحيح إذا كان بضابطه الذي ذكره أهل العلم، وهو أن يصرف دليل عن ظاهره لحجة، وعبَّر عنه الأصوليون بقولهم: هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينة[1]، وهذا للأصوليين فيه تفصيلات؛ حيث إنه ينقسم

---

(١) انظر: المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص١٣١)، والمدخل لابن بدران (١٨٨)، وروضة الناظر (ص١٧٨)، وشرح كتاب قواعد الأصول ومعاقد الفصول للدكتور سعد الشثري (ص٢٢٢)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص٢٣٢ ـ ٢٣٥).

إلى ثلاثة أقسام، لكن هذا المعنى من التأويل صحيح، أي: أن في النصوص ربما صرف اللفظ إلى غيره، أي: صُرفت دلالة الدليل إلى آخره؛ لدليل آخر لقرينة.

المسألة الثالثة:

هذا التأويل الأخير هو الذي به تُسُلِّطَ على النصوص، وأولوها بالتأويلات، فنصوص الرؤية حَرَّفوها، وسموا تحريفهم تأويلًا، ونصوص إثبات الصفات؛ من الوجه، واليدين، والرحمة، والرضا، الصفات الذاتية، والصفات الفعلية جميعًا حرفوها، وسموا تحريفهم لها تأويلًا.

وهذا هو الذي أراده الطحاوي **بقوله:** ﴿**إِذْ كَانَ تَأْوِيلُ الرُّؤْيَةِ، وَتَأْوِيلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوبِيَّةِ بِتَرْكِ التَّأْوِيلِ، وَلُزُومِ التَّسْلِيمِ**﴾؛ لأن تأويلهم له كان باطلًا، وحقيقة التأويل أن يُترك التأويل، يعني: التأويل المطلوب شرعًا أن يترك التأويل، وهذا يحتاج إلى تطبيق، فالتعريف الذي عرفه الأصوليون للتأويل: صرف اللفظ ـ أي: الذي جاء بالدليل ـ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينة، فالقرينة لا بد أن تدل على أن الظاهر غير مراد، حتى يمكن أن يصرف اللفظ عن ظاهره؛ لأن الظاهر هو الأصل، فإذا أردنا أن نؤول الظاهر فلا بد من قرينة، هذه القرينة هي التي بها قلنا: الظاهر غير مراد. فأتوا بهذه القرينة، وسلّطوها على نصوص الصفات، فقالوا ـ مثلًا ـ: الرؤية ـ رؤية الرب ﷻ ـ ظاهرها يقتضي التجسيم، ويقتضي التحيز، ويقتضي التشبيه، أي: أنه يكون متحيزًا حتى يمكن أن يراه الناس، لابد أن يكون في جهة حتى يمكن أن يراه الناس، لابد أن يكون في مقابلة العينين حتى تراه العينان، وهكذا...

فلما كانت هذه القرينة العقلية عندهم؛ وهي: أن الله ﷻ لا يشبه المخلوق، ولا يماثل المخلوق، قالوا: إذًا الرؤية تُؤوّل؛ لأن معناها الظاهر غير مراد قطعًا؛ لأن فيه تمثيلًا وتشبيهًا لله بخلقه، وهذا ينطبق على جميع

الصفات، فيمكن أن تطبق هذه القاعدة على كل ما أُول من النصوص في الصفات، والأمور الغيبية، سواء كان في الصفات الذاتية أو الفعلية.

ونناقش هؤلاء فنقول: أنتم جئتم بشيء سميتموه قرينة فحكمتموه على النص، وسميتم هذا الذي فعلتموه تأويلًا. ونحن بقاعدة الأصوليين نقول: هل طبقتم التأويل حقًّا؟ أم أنكم عملتم شيئًا سميتموه تأويلًا؟

القاعدة ليس عليها غبار، القاعدة صحيحة؛ وهي: صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينة. أن يصرف عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره، لابد أن يكون الظاهر الذي صرف عنه معلوم المعنى؛ حتى نصرفه إلى غيره، ونقول: هذا الظاهر الأول غير مراد؛ لأنه لا يصلح حتى يمكن أن نصرفه، وهذا في التقعيد واضح.

صفات الرب عَزَّ وَجَلَّ في ظاهرها المتبادر منها، ظاهر المعنى وأصل المعنى ـ أيضًا ـ، وليس ظاهرًا في الكيفية، وليس ظاهرًا في كل المعنى، إذًا فعندنا في النص ثلاثة أشياء:

الأول: أصل المعنى الذي نفهم به؛ نفهمه من اللغة.

الثاني: كمال المعنى، تمام الصفة، كمال معنى الصفة.

الثالث: الكيفية؛ أي: كيفية الصفة.

فإذًا: ظاهر النص مشتمل على أصل المعنى؛ أي: على إثبات الصفة من حيث الوجود، فمثلًا: (الرحمن الرحيم) هذا فيه إثبات لصفة الرحمة، لكن ما كمال معنى الرحمة؟ ليس واضحًا في النص؛ إذ النصوص فيها إثبات أصل الصفة، وهم لم يصرفوا الظاهر، وإنما صرفوا شيئًا تَوَهَّمُوهُ زيادة على الظاهر، فالظاهر يجب الإيمان به والاستسلام له، فهم توهموا للظاهر شيئًا زائدًا على دلالة النص، توهموا تمام المعنى، وتوهموا كيفيته.

فإذًا: لم يقتصروا على الأمر الأول، وهو أن النص جاء في

الصفات، وفي الأمور الغيبية لأصل المعنىٰ، وإنما توهموا كيفية، فقالوا: كيف أن الإنسان يراها بعينه؟ معناه أن الله ـ جل وعلا ـ يكون متحيزًا، وسوف يكون في جهة، وسوف يكون إلى آخره من الأمور الباطلة!

نقول: هذه زائدة على النص.

فإذًا: التأويل الذي سُلِّط على النص في الحقيقة سُلِّط على ما في الأوهام ولم يسلط على النص، فإنكم تخيلتم أن النص يشمل الثلاثة هذه جميعًا: أصل المعنى، وتمامه، والكيفية، ثم سلطتم التأويل عليه، فسلطتم التأويل ليس على اللفظ، وإنما على ما توهمتموه من اللفظ.

فقاعدة التأويل في الحقيقة لم تطبقوها، وإنما طبقتم ما في أذهانكم؛ لهذا نقول: إثبات الصفة إثبات وجود بمعنى، وليس إثبات تمام المعنى أو الكيفية، فالقرينة التي بها تسلطوا على النص هي قرينة المماثلة أو المشابهة، فيقولون: هذا يقتضي التمثيل، ويقتضي التشبيه، ويقتضي التجسيم؛ فلذلك يؤول.

فالقرينة عندهم عقلية بحتة وليست نصًّا، القرينة عقلية في أن هذه الأشياء ظاهرها يماثل صفات المخلوقين، أو يشابه صفات المخلوقين؛ فلذلك قالوا: يجب أن ننفي هذا الظاهر.

وهذا في الحقيقة ليس هو ظاهر النص، فظاهر النص ليس فيه الكيفية، وظاهر النص ليس في كمال المعنى، وإنما ظاهر النص الذي يجب الإيمان به فيه أصل اتصاف الله ﷻ بالصفة، فنؤمن بأن الله ﷻ له وجه، وأنه سبحانه وتعالى متصف بصفة السمع، فيسمع دبيب النملة على ظهر الصخرة الملساء، لكن كيف حصل هذا السمع؟ تمام معنى السمع لا نستطيع أن ندخل فيه، وإنما نقول: الله ﷻ موصوف بصفة السمع، وله من هذه الصفة كمالها، الكمال المطلق، لكن هل نستطيع أن نخوض في تفصيلاته؟

الجواب: لا نستطيع، كذلك صفة الوجه، صفة اليدين، إلى غير ذلك من الصفات.

فإذًا: هو إثبات وجود، لا إثبات كيفية، إثبات اتصاف بالصفة، لا إثبات كيفية، فالذين سلطوا القرينة سلطوها بشيء متوهم؛ لهذا لا يصح أن يُقال: إنهم طبقوا قاعدة التأويل. بل هم حَرَّفوا؛ لأنهم جعلوا للنص دلالة بأوهامهم خلاف دلالة النص، ثم بعد ذلك سلطوا عليها التأويل؛ لهذا قال طائفة من أهل العلم: (كل مؤول ممثل، وكل مؤول مشبه)؛ لأنه لا يمكن أن يُؤَوِّلُ إلا وقد قام في قلبه التشبيه أو التمثيل. **هذا أمر**.

والأمر الثاني: نقول لهم: إذا لم تُسَلِّمُوا بذلك، وقلتم: إن تأويلنا كان لأصل المعنى، وليس لما قام في أذهاننا وفي أوهامنا. نقول لهم: يلزم من ذلك أن تؤولوا صفة السمع، ويلزم من ذلك أن تؤولوا صفة البصر، ويلزم من ذلك أن تؤولوا صفة الكلام، فما الفرق بين صفة الكلام لله ﷻ، وصفة السمع، والإرادة، والحياة، وصفة الرحمة؟ ما الفرق بين هذه الصفات وصفة اليدين؟

فإذًا في صفة السمع: للمخلوق سمع، فالمشابهة حاصلة بحسب أفهامهم، فالنص الذي به أثبتم صفة السمع، والبصر، وصفة الكلام، هو النص الذي به أُثبتت سائر الصفات، فلِمَ لَمْ تتعرضوا لهذا بتأويل، وتعرضتم للآخر بتأويل؟ إن كان الآخر كما قلتم إنكم أخذتم أصل المعنى فأولتم، فهذه أنتم أخذتم أصل المعنى؛ فيلزمكم التأويل.

إذًا: فالحاصل من هذا أن كل مؤول للصفات لا يصح أن يقال: إنه مؤول، بل هو محرِّف؛ لأن التأويل لا ينطبق على قاعدته، لا ينطبق على هذه الحالة، فالنصوص الغيبية بابها باب واحد. وتطبيق القاعدة الأصولية ـ التي هي التأويل ـ لا يصح في المسائل الغيبية؛ لما ذكرت.

إذًا: قول الطحاوي هنا دقيق للغاية، وتنبَّه **لقوله**: ﴿**إِذْ كَانَ تَأْوِيلُ**

الرُّؤْيَةِ وَتَأْوِيلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوبِيَّةِ بِتَرْكِ التَّأْوِيلِ﴾ .

إذا أردت أن تطبق قاعدة التأويل، فستخرج منها بأن التأويل: ترك التأويل، كيف ذلك؟

إذا قلنا: إن القرينة غير ممكنة؛ لأن المعنى هذا غيبي، فسينتج منه أن القاعدة غير منطبقة، فإذًا: التأويل سيؤديك إلى ترك التأويل؛ لأن القاعدة غير جائية وسارية في مسائل الغيبيات، وهذه كلمة دقيقة منه رَحِمَهُ اللَّهُ: ﴿**إِذْ كَانَ تَأْوِيلُ الرُّؤْيَةِ، وَتَأْوِيلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوبِيَّةِ بِتَرْكِ التَّأْوِيلِ، وَلُزُومِ التَّسْلِيمِ**﴾ ولزوم التسليم؛ لأنك لو طبقت قاعدة التأويل نتج منها ترك التأويل، التأويل يعني: أن تترك التأويل[1].

المسألة الرابعة:

أن مثل التأويل في تسليطه على نصوص الغيبيات ما يسمى بالمجاز، والتأويل والمجاز يستخدمان في مباحث الصفات والأمور الغيبية بعامة، يستخدمها أهل البدع الذين لم يسلِّموا للنصوص دلالتها.

لم يأت هذا اللفظ ـ المجاز ـ لا في القرآن، ولا في السنة، ولا في كلام الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ولا في كلام التابعين، ولا في كلام تابعي التابعين، أي: انقضت القرون الثلاثة المفضَّلة ولم يستعمل هذا اللفظ[2]؛ فلفظه حادث، والألفاظ الحادثة بحسب الاصطلاح، إن كان هذا المصطلح استخدم في شيء مقبول شرعًا فلا بأس به؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح؛ مثل ما قالوا: التأويل هو كذا وكذا، فعرفوه، ومثل ما تعارفوا على أشياء كثيرة في العلوم؛ ولهذا استعمل لفظ المجاز بعض العلماء في

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ٧٩٥)، ومابعدها.

(٢) انظر: فتاوى شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ (٧/ ٧٨)، وما بعدها، ومختصر الصواعق للموصلي (٢/ ٥ ـ ٧٦)، ومنع جواز المجاز للشنقيطي.

معانٍ صحيحة، فكتب أبو عبيدة معمر بن المثنى[١] كتابًا سماه (مجاز القرآن)، وتجد في ألفاظ ابن قتيبة[٢] ـ أيضًا ـ ذكرًا للمجاز العام، أي: المجاز المقبول، وله هو نظر في المجاز لا نعرض له الآن.

إذًا: هذا تاريخ اللفظة، إن اللفظة حادثة، ولم تكن مستعملة.

ماذا يقصد بالمجاز من حيث اللغة؟

المجاز يعني: ما يجوز في اللغة؛ ولهذا قال أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه: (مجاز القرآن): ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩]، ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨] قال: مَجَازُهُ علا على العرش[٣]، فهذا معناه في اللغة، وما تجيزه اللغة، يعني هذا مجازه اللفظي في اللغة، وما أجازته العرب من المعنى.

إذا نظرت لذلك، وجدتَ أن استعمال مَن استعمل لفظ المجاز غير استعمال المُحَرِّفين؛ لهذا نقول: المجاز عند أهل التحريف عرفوه بما يلي:

قالوا: هو نقل اللفظ من الوضع الأول إلى وضع ثانٍ؛ لعلاقة

---

(١) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي مولاهم البصري النحوي صاحب التصانيف، وهي تقارب مئتي مصنف؛ منها: كتاب مجاز القرآن، وكتاب: غريب الحديث، توفي سنة ٢١٠هـ.
انظر: المنتظم (١٠/ ٢٠٦)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ٤٤٥)، وشذرات الذهب (٢/ ٢٤).

(٢) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، وقيل: المروزي الكاتب، له تصانيف؛ منها: غريب القرآن، وغريب الحديث، وكتاب: المعارف، ومشكل القرآن، ومشكل الحديث، وأدب الكاتب، وعيون الأخبار، إلى آخره. مات سنة ٢٧٦هـ. انظر: تاريخ بغداد (١٠/ ١٧٠)، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٩٦)، ولسان الميزان (٣/ ٣٥٧).

(٣) ذكره شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في مجموع الفتاوى (٥/ ٥٢٠).

بينهما[١]، وعرفه آخرون بقولهم: المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له[٢]، مثاله عندهم يقول ـ مثلًا ـ: ألقى فلان عليَّ جناحه، فمجاز الجناح قالوا: يعني: كنفه ورعايته ويده إلى آخره. قالوا: أصل الجناح للطائر، فلما استعمل في الإنسان صار استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ لهذا سمَّوه مجازًا.

إذا تبيَّن ذلك؛ فنقول:

بالنسبة للتعريف الأول: وهو المشهور عند الأصوليين (المجاز نقل اللفظ من الوضع الأول إلى وضع ثانٍ) يعني: أن العرب وضعت للألفاظ شيئًا، ثم نقلته من الوضع الأول إلى الوضع الثاني، هذا التصور مبني على خيال في أصله، وهو أنه يطالب من عَبَّر بهذا التعبير بأن يقال له: مَن الذي وضع الوضع الأول؟ لهذا لا تدخل مع الذين يبحثون في المجاز في الغيبيات، أما في الأمور الأدبية، فالأمر سهل، أي: الخلاف أدبي سهل، لكن إذا أتى المجاز في الأمور الغيبية والصفات، فناقشه بالتعريف:

ـ ما تعريف المجاز؟

ـ هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، أو نقل اللفظ من الوضع الأول للوضع الثاني.

ـ كيف عرفنا أن هذا هو الوضع الأول؟

الجواب: لا سبيل إلى جواب. ليس ثَمَّ أحد يمكن أن يقول: هذا اللفظ وضع لكذا؛ إذ معنى ذلك أن العرب اتفقت عقدت مؤتمرًا،

---

(١) انظر: الأصول للسرخسي(١/ ١٧٠)، والشاشي (ص٤٢)، والإحكام للآمدي (١/ ٥٣).

(٢) انظر: إرشاد الفحول (ص٢١)، والمحصول للرازي (١/ ٣٩٦)، وشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول للدكتور سعد الشثري (ص١٢٢).

واجتمعت جميعًا، وقالت: الآن نحدد لغتنا في الوضع الأول، هذا السقف، أي: السماء، وضعها الأول ما علا، (الأرض) هي هذه، هذا الوضع الأول، الشيء معناه كذا، (جناح) هو لهذا الطائر، (حمام) هو لهذا الطائر، وهكذا، فيتصور من التعريف أن العرب اجتمعت وجعلت لكلِّ لفظٍ معنًى في لغتها، وهذا خيال؛ لأن مَن عَرَف، ودرس نشأة اللغات لا يمكن أن يتصور أن اللغة العربية نشأت على هذا النحو.

لهذا نقول: أولًا: التعريف غير صحيح؛ لأن الوضع الأول يحتاج في إثبات أنه وضع أول إلى برهان، أثبت لي أن هذا هو الوضع الأول ولا بأس، لكن لا سبيل إلى الإثبات.

لهذا نقول: إن المعاني في اللغة العربية كثير منها كلية، وكلما ذهبت إلى المعنى الكلي كنت أحذق وأفهم للغة، وهذا ما جَرَى عليه العالم المحقق ابن فارس[1] في (مقاييس اللغة)، فله كتاب سمَّاه: (معجم مقاييس اللغة) جعل الكلمات لها معانٍ كلية، ثم تندرج التعريفات تحت المعنى الكلي، وليس وضعًا أولًا، ثم وضعًا ثانيًا، وهذا حقيقة، وهذا مجاز، ليس كذلك.

إذا تبيَّن ذلك؛ فنقول: لفظ التأويل ولفظ المجاز يستعملان كثيرًا، فالظاهر يقابله التأويل، والحقيقة يقابلها المجاز، فيقال: هذا حقيقة، وهذا مجاز، وهذا ظاهر، وهذا تأويل، ولا يقال في التأويل: مجاز، والمجاز تأويل؛ لأن التأويل يختلف عن المجاز ـ كما ذكرنا ـ.

---

(١) الإمام العلامة اللغوي المحدث أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني المعروف بالرازي المالكي اللغوي صاحب التصانيف من أكابر أئمة اللغة، توفي سنة ٣٩٠. وقيل: ٣٩٥هـ. انظر: معجم الأدباء (ص٥٣٣)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ١٠٣)، وطبقات المفسرين للسيوطي (١/ ٢٦)، وشذرات الذهب (٣/ ١٣٢).

والمجاز كتطبيق لأجل أن يعرف كيف يطبقون المجاز على قاعدتهم، وكيف أن هذا الكلام الذي طبقوه غير صحيح.

يقولون ـ مثلًا ـ: الرحمة مجاز عن الإنعام، أي: أن لفظ الرحمة وضعته العرب للمخلوق للإنسان، فلما استعمل في صفات الرب ﷻ نقلوه من الوضع الأول إلى وضع ثان وهو الإنعام؛ لأن العرب استعملت الرحمة بمعنى الإنعام، فإذًا: الرحمة تشمل رحمة الأم بولدها، ورحمة الوالد بولده، ورحمة الإنسان بمن يتعرض لشيء أمامه من المكروهات، وتشمل الإنعام، رَحِمَهُ يعني: أَنعَمَ عليه، قالوا: الإنعام هذا وضع ثانٍ، والرحمة التي يجدها الإنسان في نفسه هذا الوضع الأول، ففي صفات الرب ﷻ لا تقل: إنه متصف بالرحمة؛ قالوا: لأن الرحمة لا تحصل إلا بضعف وانكسار، وهذا مُنَزَّه عنه الرب ﷻ.

فإذًا: نقلوه من الوضع الأول إلى وضع ثان لعلاقة، والعلاقة بينهما هي مناسبة هذا لله ﷻ، أي: الإنعام مناسب في هذا وفي هذا. العلاقات عندهم في المجاز نحو ثلاثين علاقة، وأُلِّفت فيها كتب ـ من باب الذكر ـ، وليست مهمة.

فيقال لهم: عندكم الرحمة بمعنى الإنعام، الرحمة حينما فسرتموها قلتم: الوضع الأول في الإنسان لماذا؟ هذا اللفظ وجد مع الإنسان أليس كذلك؟ أحس بهذا الشيء الذي في نفسه، وهذا الشيء سمي رحمة، فهل هذه الرحمة حين وضع لها هذا المعنى هي في لغة العرب، أو هي في اللغات جميعًا؟

الجواب: أنها في لغة العرب، من حيث اللفظ (رحمة)، وأما المعنى المشترك لهذه الصفة، فهذا عام في جميع اللغات، وموجود في كل لغة ما يدل عليه، اللغة هل تضع الأشياء محدودة، أو كلية؟ اللغة المفروض فيها أنها تجعل الألفاظ للمعاني الكلية، لا للمعاني المحدودة، فنأتي للرحمة فنقول: الإنسان عنده هذه الرحمة، وجد هذه

الصفة في نفسه فسماها رحمة، لكن لا يوجد تعريف في أي كتاب من كتب اللغة للرحمة بتعريف جامع مانع محدود، كذلك الرأفة، وكذلك الوُد، وكذلك المحبة، ونحو ذلك، فالمعاني النفسية هذه الموجودة في داخل نفس الإنسان هذه لا يوجد تعريف محدد لها حتى في كتب اللغة.

إذًا: فهي ليست موضوعة لما يحسه الإنسان، بل هي موضوعة لمعانٍ كليةٍ تشمل هذا الشيء؛ ولهذا نجد أن كل الصفات المعنوية لا يمكن تعريفها، فلو أتاك أحد وقال: عرف هذه الرحمة التي في قلبك لا يُحْسن، حتى هؤلاء الذي يحكمون بالمجاز والتأويل، لا يحسنون أن يعرفوا الرحمة بشيء جامع مانع.

فإنهم يفسرون الرحمة بأثر الرحمة، ويفسرون الرأفة بأثر الرأفة، ويفسرون المحبة بأثر المحبة، لكن كل إنسان في أي لغة إذا طرق سمعه الرحمة هو يعرف مدلول الرحمة بما يجده في نفسه.

إذًا: فالمعاني النفسية التي ليست ذوات هذه كليات، والكليات ليست مفردات، الكليات للجميع، فإذًا: جعل الكلية اللغوية مفردًا في حال الإنسان، وجعل هذه المفردة وضعًا أولًا، هذا لا شك أنه ليس له دليل في اللغة، وليس له ـ أيضًا ـ برهان، وهو تحكم.

فإذًا: لكل شيء ما يناسبه، إذا قلت للعرب: رحمة الطير، الطير حينما رحم، هل كانت الرحمة في الإنسان واستعار للطير الرحمة، أي: جعلها في الطير مجازًا؟ الجواب: لا. الطير فيه رحمة. هذا المعنى الكلي بين الطير والإنسان، هل كان في الوضع الأول خاصًا بالإنسان ثم عُدِّي؟ أو كان للجميع؟ فإن قال: للإنسان وحده ـ وهو لن يقوله؛ لأنه لن يُسلِّم له ـ وإن قال: للإنسان والطير والحيوان فيما يرحم، قيل له: فإذًا: العرب وضعت هذا اللفظ بالوضع الأول لهذين فقط، أو وُضعت كليةً، فطبقت على الإنسان والحيوان وعلى الطير؟

فَمُؤَدَّى الأمر أن هذه الكلمات مبنية على برهانين:

البرهان الأول: معرفة نشأة اللغات، وأن الوضع الأول للأشياء في الإنسان أو في الطير فقط، وأن هذا غير جار؛ لأنه لا يتصور لكونه خيالًا، أي قولهم: إن العرب قد اجتمعت فوضعت هذه الأشياء على هذا النحو.

البرهان الثاني: أن يُقال: المعاني الكلية المشتركة هذه لها تعريف عام لغوي، وإذا كان لها تعريف عام فوجودها في الإنسان تمثيل، ووجودها في الطير تمثيل، ووجودها في الأم من الحيوان لولدها تمثيل، وهكذا.

فإذًا: القضية الكلية أو التعريف الكلي لا يُسلط عليه المجاز بالأمثلة.

هذه القضية كبيرة لا شك، ولابد لمن أراد التحقيق في أمور العقيدة وفي أمور اللغة أن ينتبه إلى هذه المسألة، وهي نشأة اللغات، وكيف نشأت اللغات؟ وكيف نشأت اللغة العربية؟ وهل العرب لما وُجِدُوا كانت أمامهم لغة؟ لا.

الأسماء عُلِّمها آدم: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]؛ هذه الأسماء هل كانت باللغة العربية؟ لا، كانت بلغةٍ، ثم بعد ذلك تداخل أولاد آدم وتنوعت لغاتهم، اكتسبوا أشياء من الأصوات، اكتسبوا أشياء من الرؤية، كلمة كانت بسبب الصوت.

مثلًا: كلمة (جَرَّ) هذه، مثلًا أنت لو حملت معك جذع شجرة تحتاجه في إيقاد النار، تأتي به من مكان بعيد عن المكان الذي تطبخ فيه تسمع صوتًا في الأرض بهذه الكلمة (جَرَّ)، ومثل كلمة (خرير) خرير الماء، هذا الصوت دل عليه، ومثل كلمة: وسوسة الصوت، هذه الوسوسة مأخوذة بالسمع، إذًا: اللغة تَشَكَّلت مِن أشياء، وَمن درس نشأة

اللغات يقول: إن البرهان على الوضع الأول الذي اعْتُمِدَ عليه بالمجاز ممتنع.

وأنا أريد الحقيقة من باب طلب الحق أن يأتي باحث ممَّن يبحث في اللغة ويثبت لي هذا الوضع الأول كيف جاء؟ كيف تواضعت العرب على أن الكلمة بهذا المعنىٰ في الإنسان المحدد أو في الحيوان، إلى آخره.

خذ مثلًا: كلمة جناح، جناح في اللغة فيها دلالة على الميل، ميل واستطالة في الميل، أي: مال، وثَمَّ زيادة، واستطالة في الميل، ليس ميلًا خفيفًا، لكن فيه استطالة؛ لهذا قال: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١] ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] أي: لا إثم عليكم؛ لأن الإثم ميل واستطالة، فتسمية جناح الطائر بجناح: هل هو لأنهم قسَّموا الأجزاء وقالوا: هذا نسميه جناحًا، أو هو لمعنى كلي موجود قبل وجوده في هذا الجزء من الطائر، فسموه به؟

هم عندهم الميل رأوا أن جناح الطائر فيه استطالة وميل، يمتد يستطيل، ويميل إلى آخره، لكن جسم الطائر ثابت، لكن هذا الذي يذهب ويجيء هذا الجناح، فسمَّوا هذا الجناح بهذا الاسم.

أما في الإنسان؛ فإن فيه ـ أيضًا ـ شيئًا يميل، وهو اليد تميل. فإذًا: اليد ـ أيضًا ـ جناح؛ فلذلك قول الله ﷻ: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] كما قال المفسِّرون[1]: اخفض لهما جناحك الذليل، ليست استعارة، وليست مجازًا، وإنما اليد جناح؛ لأنها مائلة، وهي تذهب وتجيء؛ ولهذا قال ﷻ في قصة موسى عليه السلام:

---

(١) انظر: زاد المسير لابن الجوزي (٥/ ٢٥)، وفتح القدير للشوكاني (٣/ ١٤٢)، وأضواء البيان للشنقيطي (٦/ ١٠١).

﴿وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهْبِ ۖ فَذَٰنِكَ بُرْهَـٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٣٢]، الجناح ما هو؟ اليد، ليست استعارة؛ لأن المعنى كلي، مثلًا: العنق سمِّي هكذا أم ثَمَّ معانٍ نشأت منها اللغات، وتوسعت لها؟

نقول: اللغة كليات جاءت أمثلة عليها تطبيقات في الواقع، وقواعد عامة؛ لهذا من عرف أقيسة اللغة فهم حقيقتها، أما وجود وضع أول يُبنَى عليه المجاز، فهذا غير ممكن(١).

---

(١) للاستزادة في هذا المبحث انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٨٧)، وبدائع الفوائد (١/ ٢٠)، ورسالة منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز للشنقيطي، ومختصر الصواعق للموصلي (٢/ ٣)، وما بعدها.

وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبِيهَ زَلَّ، وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ؛ فَإِنَّ رَبَّنَا ﷻ مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ، مَنْعُوتٌ بِنُعُوتِ الْفَرْدَانِيَّةِ، لَيْسَ فِي مَعْنَاهُ أَحَدٌ مِنَ الْبَرِيَّةِ.

الشَّرْحُ

هذا رد على الطائفتين: طائفة المؤولة المحرفة، وطائفة المجسمة، فالمجسمة شبهوا، والمحرفة أو المؤولة نفوا، فهؤلاء نفوا الصفات، والمجسمة مثلوا، فمَن كان ممثلًا أو محرفًا فقد زل، ولم يصب التنزيه؛ ولهذا نقول: إن **قوله:** ﴿**وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبِيهَ**﴾ إن هذا تحذير حتى للموحد، لا يخطر ببالك أن الله ﷻ في صفته ثَمَّ مشابهة بين صفته وصفة الخلق، فكل ما خطر ببالك فالله ﷻ بخلافه، لا من جهة كمال الصفة، ولا من جهة الكيفية، وإنما نثبت كمال الصفة، الكمال المطلق، لكن كيفية هذا الكمال وحدود هذا الكمال لا نستطيع ذلك.

فقوله رَحِمَهُ اللَّهُ: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبِيهَ زَلَّ، وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ**﴾ هذه العبارة مقررة لقاعدة عامة من قواعد أهل السنة والجماعة: أن صفات الرب ﷻ يجب ألا يسلط عليها النفي، ولا أن يعتقد فيها التشبيه، بل يجب على المسلم في إثباته للصفات أن يتوقى نفيها بدرجاته، وأن يَتَوَقَّى التشبيه، فلا يثبت مشبهًا، ولا ينفي معطلًا.

قال: ﴿**زَلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ**﴾؛ لأنه ليس على الطريق الحق، فكل من تعرض للصفات بنفي أو بتشبيه فإنه ليس بموحد.

قال: ﴿**لَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ**﴾ أي: لم يصب التوحيد، وتنزيه الرب ﷻ عما لا يليق بجلاله وعظمته، وهذا الأصل معلوم في الكتاب

والسنة في مواضع كثيرة؛ منها: قوله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ١ - ٤]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال أيضًا عز وجل: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧]، أي: له النعت الأعلى، والوصف الأعلى، وقال سبحانه وتعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ أي: يساميه ويماثله ويشابهه في كمال أسمائه، وما تضمنته من الصفات؛ فهو سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، هذا المعنى العام لهذه الجملة.

فإن قوله: (النفي، والتشبيه، والتنزيه)، هذه ثلاثة ألفاظ تحتاج إلى شرح. **أما المسألة الأولى**، وهي: النفي؛ فالنفي يشمل أشياء:

الأول: أن ينفي صفات الله عز وجل كلها أو أكثرها، أو أن ينفي بعضًا منها. فالذين نفوا كل الصفات هم: الجهمية، والذين نفوا أكثر الصفات هم: المعتزلة، والكُلَّابية، والأشاعرة، والماتريدية، والذين نفوا بعض الصفات: طوائف من المفسرين، ومن شراح الأحاديث يغلطون، فيثبتون في موضع، ويناقضون أنفسهم فينفون في موضع آخر.

فإذًا: النفي من جهة أصله فيه هذه الدرجات، أما الدرجة الأخيرة وهي نفي بعض الصفات، فأكثر ما يغلط فيه من غلط من المفسرين وشراح الحديث في الصفات التي هي من جهة صفات الأفعال، وهذه أي: الصفات الاختيارية؛ مثل: الرضا، والغضب، والنزول، والمقت، والأسف، وأشباه ذلك من الصفات، فالصفات الاختيارية قَلَّ من يَنْهَجُ فيها منهج السلف الصالح؛ وذلك لأن الباب باب واحد في الصفات الذاتية وفي الصفات الفعلية.

المسألة الثانية المتعلقة بكلمة النفي:

النفي تارة يتوجه لأصل الصفة، وتارة يتوجه لظاهر الصفة، وتارة

يتوجه لكيفية الصفة، وتارة يتوجه إلى معنى الصفة؛ فهذه مراتب:

المرتبة الأولى: أما توجهه لأصل الصفة ـ كما ذكرنا ـ ينفي أصلًا اتصاف الله ﷻ بالسمع، وينفي أصلًا اتصاف الله ﷻ بالحكمة، وينفي أصلًا اتصاف الله ﷻ بالعلم، وهكذا.

أما المرتبة الثانية؛ وهي: أن يتوجه النفي للظاهر، فيقولون: نثبت الصفة، لكن ظاهرها غير مراد. مثلًا يقولون: نثبت الاستواء لكن ليس على ظاهره، فالاستواء له معنًى غير المعنى الظاهر المتبادر منه وله معنًى آخر، وهؤلاء على فرقتين: منهم من يقول: المعنى كيت، وكيت ومنهم مَن يقول: المعنى لا أحد يعلمه، فأما الأولون فهم المؤولة، وأما أصحاب القول الثاني فهم أهل التجهيل الذين يسميهم العلماء: المفوضة، يثبتون لكن يفوضون، كل صفة لله ﷻ لا يعلمون لها معنى، ولا يعلمون لها كيفية، جميع الصفة منفية، أي: منفي العلم بها، مثبتة لكن منفي العلم بها.

وأما المرتبة الثالثة: فالنفي المتجه إلى الكيفية فقط، وهذا النفي الذي يتجه إلى كيفية الصفة هذا واجب، وهو منهج أهل السنة والجماعة، فإننا ننفي العلم بالكيفية؛ لأن الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فنثبت الصفة مع نفينا للكيفية، وهذا المعنى ليس مرادًا في **قوله**: ﴿وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ﴾، بل هذا نفي واجب أن ننفي علمنا بالكيفية؛ فالكيفية لا يعلمها إلا الله ﷻ، كما قال ﷻ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

والمرتبة الأخيرة: النفي المتجه إلى المعنى؛ بحيث يثبتون الصفة، لكن ينفون المعنى، يقولون: ليس لها معنى، ليس لها معنًى مطلقًا، فاسم الرحيم هو العليم، والرحمة هي العلم، لكن لما تعلقت إرادة الله بالمعين فرحم سُمي هذا التعلق رحمة، لما تعلقت به قدرة سُمِّي ذلك قدرة، إلى

آخره. فيقولون: هي من جهة قيامها بذات الرب ﷻ شيء واحد؛ ولذلك نفي أن يكون لهذه الصفات معان متعددةٌ.

وهذا يشترك فيه جملة من أصحاب المذاهب المختلفة.

فقوله إذًا: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ**﴾: يدل على أن ترك النفي مطلوب وواجب، وهو أن لا تنفي أصل الصفات، وأن لا تنفي الظاهر، وأن لا تنفي العلم بالمعنى، بل يُنفى شيء واحد، وهو الكيفية دونما سواها.

والكلمة الثانية: كلمة ﴿**التشبيه**﴾ التشبيه مصدر، شبهه بغيره تشبيهًا، أو شبه الشيء بكذا تشبيهًا، فالتشبيه هو أن تجعل مخلوقًا مشابهًا لله ﷻ، أو تجعل الله ﷻ مشابهًا في صفاته للمخلوقات.

المسألة الثالثة: التشبيه مراتب ـ أيضًا ـ:

المرتبة الأولى: التشبيه الكامل، وهو المساوي للتمثيل؛ أي: أن يقول: يد كيدي؛ كقول المجسمة ـ والعياذ بالله ـ، وصورة كصورتي ـ والعياذ بالله ـ، وأشباه ذلك، فهذا تشبيه كامل، أي: شبه الله ﷻ بالمخلوق من جهة الصفة في الكيفية وفي المعنى، وهذا كفر بالله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، **(فَالْمُشَبِّهُ يَعْبُدُ صَنَمًا، وَالْمُمَثِّلُ يَعْبُدُ صَنَمًا)**(١)، فقد تخيل في نفسه صورة للرب ﷻ فجعلها عليه، فلا يمكن أن يكون لله ﷻ في ذاته وصفاته شيء يَتَخَيَّلُهُ العبد أو يتصوره؛ لأن كل ما خطر ببالك فالله ﷻ بخلافه؛ لأن المعرفة واستقبال المعارف والإدراكات في الإنسان تأتي شيئًا فشيئًا،

---

(١) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٤٠٦)، ومنهاج السنة (٢/ ٥٢٦)، ومجموع الفتاوى (٥/ ١٩٦)، ودرء التعارض (٣/ ٢٨٣). وكلها لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وانظر: مقدمة القصيدة النونية لابن القيم رحمه الله بشرح ابن عيسى (١/ ٣٤) المثال السادس.

وهو أصلًا جاء من غير إدراك، والله ﷻ جعل له السمع والبصر والفؤاد؛ ليدرك.

فإذًا: كل المُدْرَكَات في الإنسان مَجْلُوبَةٌ له من واقع ما رأى، ومن واقع ما سمع، أو من واقع ما قارن، والشيء الذي لم يره ولم يسمعه، وليس ثَمَّ ما يقارن به، فكيف تحصل له معرفته؟! ولذلك تجد أن الإنسان لا يمكن أن يتصور شيئًا لم يره أصلًا، أو لم ير مثيلًا له، رأى ما يقاس عليه ممكن؛ مثلًا: تقول: الإنسان الياباني مختلف في صورته عنَّا، لكن يبقى التخيل العام عندك أنه ما دام أنه إنسان فهو على هذه الصفة، تقول مثلًا: الخبز في بلد له شكل غريب، لا تتصور أنت هذا الشكل، لكن تعرف الخبز ما هو من حيث الصفة؛ لأنك تعرف أن ذاك سيكون في مادته مشابهًا لهذا الذي عرفته.

لو ذُكر لك شيء غريب ـ مثلًا ـ في بلد من البلاد، مثلًا في بناء، رأينا بناءً عجيبًا جدًّا، ممكن أن تتصور البناء على نحو ما إذا كنت رأيت شبيهًا له، أو ما يقاس عليه، أو مركبات هذا البناء، وطريقة البناء، وأنه أدوار، مثلًا: قال لك: إنه مثلث، شرح لك عن الأهرامات[1]، من صفتها كذا وكذا، يمكن أن تتصور؛ لأنك رأيت مثيلًا لها، رأيت ما يقاس عليه، رأيت ما يمكن أن تعقد مقارنة، فتصل إلى نوع إدراك

(١) الأهرامات أبنية عظيمة قديمة البناء بمصر، هي من عجائب الأبنية،قيل: إنها قبور الملوك، وقال بعض الحكماء: ما على وجه الأرض بنية إلا وأنا أرثي لها من الليل والنهار إلا الهرمين، فأنا أرثي الليل والنهار منهما. وقال ابن الجوزي: ومن عجائب الهرمين أن سمك كل واحد منهما أربعمائة ذراع، وهما من الرخام، والمرمر مكتوب فيهما: أنا بنيتهما بملكي، فمن يدعي قوة في ملكه، فليهدمهما؛ فإن الهدم أيسر من البناء. انظر: وفيات الأعيان (٢/ ٢٩٣)، ومعجم البلدان (٥/ ٤٠٠)، والنجوم الزاهرة (١/ ٤١)، وسمط النجوم العوالي (١/ ١٣٣).

بذلك، أما الرب ـ جَلَّ وَعَلَا وتقدست أسماؤه وصفاته ـ فلا يقاس بخلقه، ولم يُوجد مثيل له جَلَّ وَعَلَا، ولا يقارن بشيء؛ ولذلك كل ما يخطر في البال إنما هو من جرّاء إدراكات مختلفة، لا يمكن أن يكون منها حقيقة الرب عَزَّ وَجَلَّ؛ ولهذا كل ما خطر في بالك فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بخلافه، فإذا استرسل مع هذا وشَبَّه فإنه يَعْبدُ صنمًا، أي: تخيل في نفسه صورة، وهيَّأ له إلهًا يكون على نحو ما فعبده؛ ولهذا قال أئمة السلف: «الْمُشَبِّهُ يَعْبُدُ صَنَمًا، وَالْمُعَطِّلُ يَعْبُدُ عَدَمًا»، هذا التشبيه الكامل الذي هو التمثيل، وهذا التمثيل أو التشبيه قد يكون في الذات بأجمعها، وقد يكون في صفة من الصفات، فقد يقول: الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مثلي، على صفتي ـ والعياذ بالله ـ، وهذا كفر، أو يقول: يده كيدي، وسمعه كسمعي، وعينه كعيني، وأشباه ذلك. وهذا ـ أيضًا ـ كفر بالله جَلَّ وَعَلَا[(١)].

المرتبة الثانية في التشبيه: أن يكون التشبيه في بعض الصفة لا في الكيفية، ولكن في المعنى؛ فيقول: الكيفية لا نعلمها، لكن معنى الصفة في الله عَزَّ وَجَلَّ هو معناها في المخلوق. وهذا ـ أيضًا ـ مما ينبغي تجنبه؛ لأن صفة الرب عَزَّ وَجَلَّ معناها في حقه كامل، لا يعتريه نقص بوجه من الوجوه، وأما في المخلوق: ففيه الصفة، ولكنها ناقصة تناسب نقص ذاته؛ فلهذا يقال: إن الله عَزَّ وَجَلَّ له الكمال المطلق في صفة السمع، والمخلوق متصف بالسمع، أو تقول: لله سمع وللمخلوق سمع، وليس السمع كالسمع، أي: في أصل المعنى موجود سمع وسمع، لكن في تمام المعنى وكماله مختلف، ليس الاتصاف في الله عَزَّ وَجَلَّ مثل الاتصاف في المخلوق.

---

(١) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (ص١٥٣)، وشرح الطحاوية (ص٢٣٧)، والتحفة المدنية في العقيدة السلفية (ص٢٦)، وشرح كتاب التوحيد (ص٢٨).

المرتبة الثالثة في التشبيه: (تشبيه العكس) تشبيه المخلوق بالخالق ـ والعياذ بالله ـ، وتشبيه المخلوق بالخالق يعني: أن يجعل للمخلوق صفة من صفات الله ﷻ؛ مثل: أن يغيث، أو أنه يسمع وهو غائب، أو أن له قدرة، أو أن له تصرفًا في الكون، وأشباه ذلك، وهذا كحال عُباد الأصنام والأوثان والقبور، وعُبَّاد عيسى والملائكة، وعُبَّاد الأولياء، كلهم على هذه الصفة، يجعلون للمخلوق بعض صفات الله ﷻ، وهذا لا شك أنه تشبيه، وهو في حدِّ ذاته من جهة التشبيه كفر لمَن اعتقده، فمن وصف المخلوق بصفة الله ﷻ من تصريف الكون، أو يقولون: فلان من الأولياء له ربع الكون يتصرف فيه، أو له نصف الكون يتصرف فيه، أو فلان الملك له التصرف في الملكوت بنفسه؛ فيطلب منه، ويُستغاث به، أو يُسأل، أو يلجأ إليه، ونحو ذلك من الأموات، أو من الغائبين.

فكل ذلك تشبيه للمخلوق بالخالق، وتمثيل للمخلوق بالخالق، وهو شرك بالله ﷻ[1].

لهذا لم يطلق أكثر السلف نفي التشبيه، وإنما أطلقوا نفي التمثيل؛ لأن الله ﷻ قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ولفظ: (شبه، والتشبيه) لم يردا في النفي في الكتاب ولا في السنة فيما أعلم، وإنما ورد لفظ التمثيل كما في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ففرق ما بين التمثيل وما بين التشبيه؛ لأن التمثيل معناه: المساواة، هذا مثل هذا، أي: يساويه في صفة، أو في صفات، أما التشبيه فهو من التشابه، وقد يكون التشابه كاملًا فيكون تمثيلًا، وقد يكون التشابه ناقصًا فيكون في كل المعنى، أو في أصل المعنى على نحو ما فصلت.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١١/ ٤٣٧)، و(٢٧/ ٩٦).

فإذا قيل: لا نُشَبِّه؛ فلا يندرج في ذلك إثبات أصل المعنى ـ أي: التشابه في المعنى ـ؛ لأنه لا يستقيم إثبات الصفات إلا بمشابهة في المعنى، ولكن ليس مشابهة في كل المعنى، ولا في الكيفية؛ لأن هذا تمثيلٌ، ولهذا لا يطلق النفي للتشبيه، لا نقول: التشبيه منتف مطلقًا ـ كما يقوله من لا يحسن ـ، بل يقال: التمثيل منتفٍ مطلقًا. أما التشبيه فتقول: التشبيه منتفٍ؛ فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يماثله شيء، ولا يشابهه شيء.

وينصرف هذا النفي للتشبيه في الكيفية، أو في تمام المعنى وكماله.

قال: ﴿**زَلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ**﴾ يعني: تنزيه الرب عَزَّوَجَلَّ عما لا يليق بجلاله وعظمته، فالذي لم يحذر النفي ولم يحذر التشبيه فإنه يزل، ولم يصب تنزيه الرب عَزَّوَجَلَّ عما لا يليق بجلاله وعظمته.

والتنزيه هو: التسبيح؛ فمعنى ذلك: أن من نفى أو شبَّه فإنه لم يسبِّح الله عَزَّوَجَلَّ كما يليق بجلاله وعظمته؛ لأن معنى سبحان الله: تنزيهًا لله[1]، والكون كله يردد: (سبحان الله وبحمده)، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

فإذًا: من الواجب أن ينزه الله عَزَّوَجَلَّ عما لا يليق بجلاله وعظمته؛ فلهذا نقول: إن اتقاء النفي والتشبيه هو طريق التنزيه والتسبيح الحق لله عَزَّوَجَلَّ، فالمعتزلة، والجهمية، والمبتدعة من الأشاعرة، والكُلَّابية، وسائر الطوائف التي نفت بعض الصفات، أو لم ينزهوا الرب عَزَّوَجَلَّ عما لا يليق بجلاله وعظمته، بل وقعوا في شيء من عدم التنزيه؛ ولذلك **قال:** ﴿**وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ**﴾ يعني: لم ينزِّه الله سواء أكان مراده التنزيه فأخطأه أو هو في الحقيقة لم ينزِّه؛ لأنه ما نزَّه الله عَزَّوَجَلَّ عما

---

(١) انظر: النهاية (٢/ ٣٣١)، ولسان العرب (٢/ ٤٧١)، ومختار الصحاح (١/ ١١٩).

لا يليق بجلاله وعظمته؛ لأن الله سبحانه وتعالى له الكمال المطلق في الاتصاف بالصفات، فمن لم يثبت جميع الصفات فإنه لم يثبت الكمال المطلق، ومعنى هذا أنه نقص حمده لله عز وجل، وأنه لم ينزه الله جل جلاله عما لا يليق بجلاله وعظمته.

وهذه الجملة عظيمة من كلام الطحاوي رحمه الله: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبِيهَ**﴾ يعني: من سائر طوائف الضلال ﴿**زَلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ**﴾ وإن زعم أنه ينزه، فإنه لم يصب، وهذا يكثر في المعطلة، والمؤولة، والنفاة؛ فإنهم يقولون: نفينا، وأوَّلنا، وعطلنا؛ لأجل التنزيه، والطحاوي يرد عليهم بأن ما فعلتموه هو وصف لله بالنقائص وليس تنزيهًا للرب سبحانه وتعالى، ثم علل ذلك **بقوله**: ﴿**فَإِنَّ رَبَّنَا** عز وجل **مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ، مَنْعُوتٌ بِنُعُوتِ الْفَرْدَانِيَّةِ، لَيْسَ فِي مَعْنَاهُ أَحَدٌ مِنَ الْبَرِيَّةِ**﴾ هذا أخذه من قول الله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، أحدٌ أي: واحد في أسمائه وفي صفاته وفي أفعاله، فليس له شريك في ملكه، وليس له مثيل في صفاته وأفعاله، وليس له ند في ألوهيته، وصمدانيته عز وجل؛ ولهذا بعدها جاءت أنواع التوحيد: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]، أي: الذي تصمد إليه المخلوقات بأجمعها في طلب ما ينفعها ودفع ما يضرها.

فإذًا: في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ إثبات توحيد الألوهية، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ هذا فيه إثبات تفرده بالربوبية، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ هذا فيه إثبات توحيد الأسماء والصفات؛ فلا أحد يكافئه ويمثاله؛ فلذلك هو عز وجل أحدٌ في أسمائه وصفاته وأفعاله جل جلاله.

قال: ﴿**فَإِنَّ رَبَّنَا** عز وجل **مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ**﴾ أي: أنه متوحد في صفاته ﴿**مَنْعُوتٌ بِنُعُوتِ الْفَرْدَانِيَّةِ**﴾ يعني: أن كل نعت ينعت به

الرب ﷻ على أساس أنه منفرد فيه، فهو ﷻ فرد في أسمائه وصفاته وذاته، وهو ﷻ وِتر وفرد، وصفاته ﷻ هو فيها فرد، فلا يماثله شيء، ولا يشاركه فيها أحد ﷻ.

إذا تبيَّن ذلك؛ فالصفة والنعت هنا غاير بينهما، **فقال:** ﴿**مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ، مَنْعُوتٌ بِنُعُوتِ الْفَرْدَانِيَّةِ**﴾ والصفة والنعت في اللغة متقاربة، والطحاوي لم يرد التفريق بين الصفة والنعت؛ لأن الله ﷻ له الصفات العلى، وله النعوت العُلى، فله المثل الأعلى، والصفة والنعت هي المثل في القرآن في قوله ﷻ: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧]، أي: له النعت والصفة العليا ﷻ، أما المخلوق فله الوصف الأدنى الذي يناسب ذاته الوضيعة الضعيفة المحتاجة، فصفات الرب ﷻ ونعوته تنقسم إلى أقسام باعتبارات مختلفة، فتنقسم باعتبار قيامها بالرب ﷻ إلى قسمين: صفات ذات، وصفات فعل.

القسم الأول: صفات الذات؛ وهي التي لا ينفك ربنا ﷻ عن الاتصاف بها، لم يزل موصوفًا بها، وهو متصف بها دائمًا؛ مثل: الوجه، والعينين، واليدين، والرحمة، والسمع، والبصر؛ فإن الله ﷻ لم يزل ذا وجه، وذا سمع، وذا بصر ﷻ، وكذلك سائر صفاته الذاتية، ومنها صفة الرحمة؛ فالله ﷻ متصف بصفة الرحمة، وهي ملازمة له ﷻ.

القسم الثاني: صفات الأفعال؛ وصفات الفعل لله ﷻ يسميها بعض الناس من أهل العلم الصفات الاختيارية، وهي التي يفعلها ربنا ﷻ تارة، ولا يفعلها تارة، صفات الفعل هي التي تقوم بالرب ﷻ بمشيئته وقدرته ﷻ، وهذه الصفات التي هي الصفات الاختيارية أول من نفاها بخصوصها ابن كُلَّاب[1]، ثم تبعه أصحابه الكُلَّابية، ثم تبعهم أبوالحسن

---

(١) سبقت ترجمته (ص١٨٧).

الأشعري[١].

من جهة أخرى نقسم الصفات إلى قسمين: صفات جلال، وصفات جمال.

القسم الأول: صفات الجلال؛ وهي: الصفات التي فيها نعت الرب عَزَّوَجَلَّ بجلاله وعظمته، وقهره وجبروته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهي التي تجلب في قلب الموحد الخوف منه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ مثل: صفة القوة، والقدرة، والقهر، والجبروت، وأشباه ذلك من صفات الجلال، فمن تأملها أَجَلَّ الله عَزَّوَجَلَّ، وهابه وخافه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

القسم الثاني: صفات الجمال؛ وهي: الصفات التي تبعث في قلب المؤمن محبة الرب عَزَّوَجَلَّ، والأُنس به، وبلقائه، وبمناجاته، وبالإنابة إليه، وهذه صفات كثيرة لله عَزَّوَجَلَّ؛ مثل: صفة الرحمة، والرأفة، والمغفرة، وقبول التوبة، والسلامة؛ ومنها: اسم الله السلام، والمؤمن، وأشباه ذلك.

فإذًا: صفات العظمة هذه يقال لها: صفات جلال، ونعوت الرحمة والمحبة يقال لها: صفات جمال، هذا اصطلاح لبعض علماء السنة، وهو اصطلاح صحيح[٢]؛ ولهذا في الختمة التي تنسب لشيخ الإسلام ابن تيمية[٣]، والتي رَجَّح طائفة من أهل العلم أن تكون لشيخ الإسلام؛

---

(١) سبقت ترجمته (ص٢٧).

(٢) ممَّن استخدم هذا التقسيم: ابن عساكر في تبيين كذب المفتري (ص١١٢)، والشنقيطي في آيات الأسماء والصفات (ص٣٢).

(٣) أي: الدعاء عند ختم القرآن الكريم، وهذه الختمة وإن كان فيها بعض عبارات شيخ الإسلام، إلا أن الشيخ عبد الرحمن بن قاسم رَحِمَهُٱللَّهُ جامع فتاوى شيخ الإسلام قد أوصى بعدم إدخالها ضمن المجموع، كما ذكر ذلك الشيخ بكر أبو زيد رَحِمَهُٱللَّهُ في مرويات دعاء ختم القرآن (ص١١).

لورود هذا التقسيم فيها، وهو قوله في أولها: صدق الله العظيم المتوحد بالجلال بكمال الجمال تعظيمًا وتكبيرًا.

ولا أعلم مَن أشهر هذا التقسيم قبل شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أي: تقسيم الصفات إلى صفات جلال وجمال، وفي هذه الختمة جمل معروفة في الاستعمال عن شيخ الإسلام دون غيره.

وابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بحث صفات الجمال والجلال في بعض كتبه(١).

التقسيم الثالث: صفات ربوبية، وصفات ألوهية، هذا باعتبار التوحيد، أي: رجوع الأسماء والصفات إلى نوعي التوحيد: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية.

فما كان من أفراد الربوبية فهو صفات ربوبية؛ مثل: المُلك، والهيمنة، والانتقام، والقدرة، والقوة، والإحاطة، وأشباه ذلك، والقسم الثاني: صفات الألوهية؛ وهي: التي وَحَّد العبد ربه عَزَّ وَجَلَّ بها؛ مثل: اسم الإله، والصمد، وأشباه ذلك مما فيه توجُّه من العبد إلى الرب عَزَّ وَجَلَّ.

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: زاد المعاد (١/ ٣٠٦)، وبدائع الفوائد (١/ ٢٢)، وشفاء العليل (ص٢٠٨).

وَتَعَالَى عَنِ الْحُدُودِ، وَالْغَايَاتِ، وَالأَرْكَانِ، وَالأَعْضَاءِ، وَالأَدَوَاتِ، لا تَحْوِيهِ الْجِهَاتُ السِّتُّ كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ.

الشَّرْحُ

هذه الجملة من كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ هنا ذَكَرَ هذه الألفاظ متابعة لما جرى عليه المتكلمون في زمنه، وهو ذكرها بعد إثبات، فأثبت الصفات ثم نفى، وقاعدة أهل السنة والجماعة: أن النفي يكون مجملًا، وأن الإثبات يكون مفصَّلًا، ففي قوله هذا نوع مخالفة لطريقة أهل السنة والجماعة، لكن كلامه محمول على التنزيه بعد الإثبات، والتنزيه بعد الإثبات يتوسع فيه؛ لأن طريقة أهل البدع أنهم ينزهون أو ينفون بدون إثبات، ينفون مفصلًا ولا يثبتون، ولكن المؤلف أثبت مفصلًا ونفى، وكان في نفيه بعض التفصيل، ولهذا عند الاختيار لا نقول: تعالى ربنا عن الحدود، والغايات، والأركان، والأعضاء، ونحو ذلك. عند الاختيار لا نقوله؛ وذلك أن هذه الألفاظ فيها مخالفة من أوجه:

الوجه الأول: أن هذا نفي مفصَّل، وهو مخالف لطريقة أهل السنة؛ لأن طريقتهم مأخوذة من قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]؛ فنفى مجملًا وأثبت مفصلًا.

الوجه الثاني: أن هذه الكلمات لم ترد لا في الكتاب ولا في السنة، والذي لم يرد لا يحسن أن ننفيه ولا أن نثبته؛ لأن طريقنا هو اقتفاء الكتاب والسنة؛ فلفظ: (الحد، والغاية، والركن، والأعضاء، والأدوات، والجهات)؛ كل هذه ما جاءت لا في القرآن ولا في السنة، فلذلك لا نثبتها ولا نفيها. وليس معنى النفي أنها محتملة، إذا قال أهل السنة: لا ننفيها لا يفهم منه أنها محتملة، ولكن لا ننفيها؛ لأننا

لا نتجاوز القرآن والحديث[١]، هذا أمر غيبي كيف نتجاسر عليه بغير دليل؟! ولذلك نقول: لا نثبت إلا بدليل، ولا ننفي إلا بدليل.

فإذًا: استعمال هذه الألفاظ لا يسوغ، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يؤاخذ في استعماله هذه الألفاظ؛ لأنها من الألفاظ التي لم تَرِد في الكتاب والسنة، والحد والغاية متقارب في أن يكون له حد ينتهي إليه اتصافه بالصفة.

وفي هذا مسألتان:

المسألة الأولى:

أن طائفة من العلماء لما ذكروا الاستواء على العرش لله عَزَّوَجَلَّ سُئِلوا: بِحَدٍّ؟ قالوا: بحدٍّ. وهم طائفة من أئمة أهل السنة: كابن المبارك، والثوري، وجماعة من الأئمة[٢]، وهذا يوجَّه بأن استعمالهم لفظ الحد ـ مع أنه لم يأت في الكتاب والسنة ـ؛ لأجل أن يبطلوا دعوى الجهمية في أن الله في كل مكان، وإذا احتاج الموحِّد لبيان عقيدته في المناظرة إلى كلمات توضح الأمر، فإنه لا بأس باستعمالها للمصلحة، لكن لا تُثْبَتُ عقيدة مستقلة، أي: إذا جاء أحد يقول: ما عقيدتك؟ فلا تقل: عقيدتي أن الله مستوٍ على عرشه بِحَدٍّ. وإنما تقول: هو عَزَّوَجَلَّ مستوٍ على عرشه. أما إذا احتيج إلى ذلك في مقامه، فقد يقال ذلك؛ لأن لفظ: بِحَدٍّ، يعني: أنه ليس مختلطًا بخلقه جَلَّ جَلَالُهُ، فهو عَزَّوَجَلَّ تعالى عن الحدود والغايات التي تنتهي إليها صفاته؛ كما قال: (تَعَالَى عَنْ)؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ليس لصفاته حد يعلمه البشر؛ قال: **(تَعَالَى عَنِ الْحُدُودِ)** يعني: المعلومة، **(وَالْغَايَاتِ)** المعلومة.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٢٧)، واجتماع الجيوش الإسلامية (ص١٣٢)، والصواعق المرسلة (١/ ٢٢٨).

(٢) ذكره الدارمي في نقضه على بشر المريسي (١/ ٢٢٤)، وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الفتاوى (٥/ ١٨٤).

المسألة الثانية:

يشكل على هذا ما جاء في الحديث الذي رواه مسلم وغيره، وهو قوله ﷺ في وصف الرب ﷻ: «**حِجَابُهُ النُّورُ، لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ**»(١)، فهل معنى ذلك أن البصر محدود بالخلق؟

والجواب عن ذلك أن هذا إحالة؛ أي: في قوله: «**مَا انْتَهَى إليه بَصَرُهُ من خَلْقِهِ**» في أن إحراق السبحات لما انتهى إليه البصر، والبصر لا ينتهي لحد، فكذلك الإحراق لا ينتهي لحد، فإذًا: هو بناء شيء على شيء، فلا يثبت الثاني لأجل ورود الأول، بل الثاني منفي فكذلك الأول، نقول: ليس له حد، ـ «**ما انْتَهَى إِلَيهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ**» ـ، الله ﷻ ينفذ بصره في جميع بريته ﷻ، وكل ما سواه ﷻ مخلوق، فإذًا: بصره ينتهي في جميع مخلوقاته، فلو كشف الحجاب لأحرقت سبحات وجهه كل مخلوقاته، فهذا ليس فيه إثبات الحد والغاية، وإنما هذا فيه إثبات أنه ﷻ مطلق في اتصافه بصفاته لا حد لذلك يثبت، بل نقول: هو ﷻ كامل في صفاته.

قال: ﴿**وَالأَرْكَانِ، وَالأَعْضَاءِ، وَالأَدَوَاتِ**﴾ هذه الألفاظ الثلاثة: الركن، والعضو، والأداة راجعة إلى الصفات الذاتية؛ مثل: اليد، والقدم، والعينين، والوجه إلى آخره، فينفي أن يكون هذا عضوًا، أو ركنًا، أو أداةً، أو نحو ذلك؛ لأن هذه الأشياء في المخلوق، فينزه الرب ﷻ عنها، هذا مراده. وكما ذكرت: المقرر أن هذه الأشياء لا تقال، لا نفيًا، ولا إثباتًا، بل نذكر ذلك؛ لأن الله ﷻ أعظم من أن ينفى عنه باستعمال هذه الألفاظ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

---

(١) سبق تخريجه (ص٢٢٨).

قال: ﴿**لا تَحْوِيهِ الْجِهَاتُ السِّتُّ كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ**﴾ المبتدعات يعني: المخلوقات، **وقوله:** ﴿**كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ**﴾ (سائر) في اللغة تستعمل بمعنى: (بقية)؛ ولذلك قيل لبقية الشراب: (سؤر)، فكلمة (سائر) تعني: (البقية)، تقول ـ مثلًا ـ: أتاني محمد، وسائر الإخوان، أي: وبقية الإخوان، لكن هنا استعملها بمعنى (كل)، ﴿**كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ**﴾ يعني: ككل المخلوقات، المخلوقات تحويها الجهات الست، والله لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات، والجهات الست هي: (أمام، وخلف، ويمين، وشمال، وأعلى، وأسفل)، هذه الجهات الست مخلوقة، وهذه المخلوقة لا تحوي الرب ﷻ، بل الله ﷻ فوق مخلوقاته، لكن ما من مخلوق من هذه الجهات الست إلا وهو نسبي إضافي، ليس مطلقًا، فما من شيء إلا وأمامه شيء، وهو أمام شيء، وهو يمين شيء، وثَمَّ شيء آخر يمينه، وهكذا، مثلًا: ساكن في الدور الأول فوق الدور الأرضي، فهو أعلى، لكن هو بالنسبة للدور الثاني أسفل.

إذًا: الجهات هذه ليست مطلقة، وإنما هي نسبية؛ فتقول: يمين، ليس ثَمَّ يمين مطلق في حياة المخلوقات، وإنما هو يمين إضافي، لا تقل: شمال مطلق، إنما هو شِمال إضافي، وأمام مطلق إنما هو أمام إضافي، أي: نسبي، تنسِبه إليك، وتنسبه إليه، تقول: أمام فلان، أمامي، يمين فلان، إلى آخره؛ ولهذا الجهة جهة العلو إذا نسبتها للمخلوق، فثَمَّ جهة لنا هي حال، وثَمَّ جهة لمن هم في الجهة الثانية من الأرض هي لهم حال أخرى، فنحن جهة العلو عندنا فوق، وجهة السفل تحت، والذين في الجهة الثانية من الأرض هم بالعكس، إذًا: فجهة العلو وجهة السُّفل هذه نسبية لك، تقول: هذا أعلى، ليس هذا هو العلو المطلق، هذا العلو المنسوب إليك، والذي في الجهة الثانية من الكرة

الأرضية العلو هو المنسوب إليه، فهذه أمور نسبية في الجهات، فإذا أردت المطلق فَثَمَّ شيء واحد فقط، وهو العلو المطلق على جميع المخلوقات غير المنسوب لطائفة من المخلوقات، أو لبعض المخلوقات، وهو علو الرب جَلَّ وَعَلَا.

إذًا فنقول: هذه الجهات الست إذا أريد بها النسبي، فتقول: نعم، الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لا تحويه الجهات النسبية: يميني، وفوقي، وأمامي، وشمالي، إلى آخره، لا تحويه، لكن المطلق لا نقول: تحوي، أو لا تحوي؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فوق مخلوقاته، والمخلوقات هذه محتاجة إليه، لكن له العلو المطلق، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى كلتا يديه يمين، اليمين المطلق ليس النسبي، هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وسع كل شيء، فينبغي عليك أن تعلم أن هذه الجهات نسبية، وليست مطلقة، فإذًا قوله: لا تحويه الجهات الست. ليس في هذا منحى من منحى أهل البدع في نفي العلو، لكن هذه يعني بها الجهات الست النسبية كسائر المخلوقات، كل مخلوق لا بد أن يكون محصورًا بهذه الجهات، أعلى، وأسفل، ويمين، وشمال، والثاني كذلك، والثالث كذلك، وهذه مسألة مهمة تفيدك في كل ما يوصف الرب عَزَّ وَجَلَّ به؛ أنك لا تقسه بالمخلوق، بل تجعله مطلقًا؛ مثلًا: الآن مسألة النزول: (**يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِيْنَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ**)[1]، أو (**إذا مَضَى شَطْرُ اللَّيْلِ أو ثُلُثَاهُ**)[2]، على اختلاف الروايات والألفاظ[3]، ثلث الليل هل هو منسوب لك، أو

(١) أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨).

(٢) أخرجه مسلم (٧٥٨).

(٣) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح حديث النزول في مجموع الفتاوى (٥/ ٤٧٠): «وقد روي عن النبي ﷺ من رواية جماعة كثيرة من الصحابة ـ كما ذكرنا قبل هذا ـ فهو حديث متواتر عند أهل العلم بالحديث». وقال =

منسوب للزمان المطلق؟ هنا ننسبه للزمان المطلق الذي يدخل فيه الزمان النسبي بالنسبة للمخلوق الواحد.

كذلك جهة العلو؛ أنت تدعو ربك ﷻ إلى أعلى، وتعلم أنه فوقك سبحانه وتعالى، ومن هو في الجهة الثانية من الأرض يتجه عكس الاتجاه، ويعلم أنه فوقه، لكن هذا علو نسبي، وهذا علو نسبي، وإذا أردت العلو المطلق، فتأمل قول الله ﷻ: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وتأمل أن الأرض بالنسبة للسماوات السبع صغيرة، والسماوات السبع بالنسبة للكرسي صغيرة، والكرسي بالنسبة للعرش ـ أيضًا ـ «**كَحَلَقَةٍ أُلْقِيَتْ فِي أَرْضٍ فَلَاةٍ**»[1]، فإذًا كلها تتلاشى، ويبقى الإطلاق في الزمان، وفي المكان بما يجعل معه أن تصور العبد بما يوصف الله ﷻ به نسبيًّا يجني على نفسه، ويدخل في النفي أو التشبيه، فيجب أن يكون ما يؤمن به الموحد من صفات الله ﷻ على ما جاء في الكتاب والسنة، وكل ما جاء هو على الإطلاق، لا على ما تعرفه أنت من نفسك، والإطلاق اللائق بالله ﷻ يدخل فيه ما يختص بالمعين من المخلوقين، فتبارك ربنا وتعاظم وتقدس ـ جل جلاله، وتقدست أسماؤه سبحانه وتعالى ـ، وسع كل شيء رحمة وعلمًا ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦].

❁ ❁ ❁

= ابن القيم رحمه الله في الصواعق المرسلة (١/ ٣٨٧): «إنها وردت من نحو ثلاثين صحابيًّا».

وقال الذهبي في كتابه العلو (ص١٠٠): «وقد أَلَّفتُ أحاديث النزول في جزء، وذلك متواتر أقطع به». وانظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٩١ ـ ٣٢٧)؛ حيث أورد جملة كبيرة منها.

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٣/ ١٠)، وابن حبان في صحيحه (٣٦١).

وَالْمِعْرَاجُ حَقٌّ، وَقَدْ أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ، وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ -، وَعُرِجَ بِشَخْصِهِ فِي الْيَقَظَةِ إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ إِلَى حَيْثُ شَاءَ اللهُ مِنَ الْعُلا، وَأَكْرَمَهُ اللهُ بِمَا شَاءَ، وَأَوْحَى إِلَيْهِ مَا أَوْحَى، مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى، فَصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الآخِرَةِ وَالأُولَى.

الشَّرْحُ

هذه الجملة من كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ اشتملت على تقرير الإسراء والمعراج، وأن النبي ﷺ أُسْرِيَ به من مكة إلى بيت المقدس، وأنه عُرِجَ به ﷺ إلى السماء في اليقظة إلى حيث شاء الله عَزَّ وَجَلَّ من العُلُوِّ، وهذه المسألة من المسائل الغيبية، أي: أن حقيقة الإسراء وحقيقة المعراج من الغيب الذي لم يُعلم إلا من جهته ﷺ، أي: أن الله عَزَّ وَجَلَّ أسرى بِنَبِيِّهِ ﷺ، ثم عُرِجَ به إلى السماء، فالعقل لا يدل على ذلك، ولا يستلزمه، وإنما ذلك سُلِّمَ به، وكان حقًّا من جهة أن الله عَزَّ وَجَلَّ أخبر به في كتابه، وأخبر به نبينا ﷺ، فالإيمان به واجب، وهو حق لا مرية فيه، وثمَّ ارتباط ما بين الإسراء والمعراج، والإسراء والمعراج معنيان مختلفان؛ فالإسراء هو: المشي في الليل، السُّرَى أي: المشي بالليل، وأسرى؛ أي: مشى ليلًا[١]، وأما المعراج[٢] فهو مفعال من العروج، وهو اسم للآلة التي عليها عُرِجَ به ﷺ، والإسراء هو الانتقال ليلًا من

---

(١) انظر: مادة: (س ر ى) في لسان العرب (١٤/ ٣٨٢)، ومختار الصحاح (ص١٢٥)، والقاموس المحيط (ص١٦٦٩).

(٢) انظر: مادة: (ع ر ج) في لسان العرب (٢/ ٣٢٠)، ومختار الصحاح (ص٤٦٧)، والقاموس المحيط (ص٢٥٣).

مكة إلى بيت المقدس، وكان على دابة بين البغل وبين الحمار تُسَمَّى البراق، وأما العروج إلى السماء فكان على آلة، على سُلَّم خاص وهو المعراج.

فإذًا: الإسراء اسم للفعل، والمعراج اسم للآلة التي سار عليها ﷺ إلى السماء.

إذا تبيَّن ذلك؛ فالإسراء وهو: المشي ما بين مكة إلى بيت المقدس ليلًا في ساعات معدودة ثم الرجوع، هذا أمر غيبي عجيب؛ لهذا فالإيمان به واجب بتفاصيله التي وردت، فيكون له أصل الكلام على الغيبيات، فما جاء فيه يُصدَّق دون تعرض للعقل فيه، أي: أن العقل لا مسرح له في الأمور الغيبية، فكل ما جاء فيه حق دون تفكير فيه من جهة العقل: هل هذا يمكن عقلًا أو لا يمكن؟

كذلك المعراج؛ وهو أبلغ في كونه غيبيًّا، فإن آلة العروج، وذهاب النبي ﷺ إلى السماوات السبع يُستَفْتَحُ له من سماء إلى سماء، إلى أن بلغ سدرة المنتهى، إلى أن كلَّم الرحمن ﷻ، هذا أمر غيبي في أصله وفي تفاصيله، مندرج عليه قاعدة الغيبيات عند أهل السنة والجماعة.

إذًا: فهذا الذي ذكره الطحاوي أصل في الإيمان بالإسراء والمعراج، وأن الإسراء والمعراج أمران غيبيان، وإذا كانا غيبيين فلا يتعرض لهما ولا لما جرى فيهما بتأويل أو تحريف يخالف ظاهر ما دَلَّت عليه النصوص، فالنص من الكتاب والسنة دَلَّ على أن النبي ﷺ أُسْرِي به ليلًا في وقتٍ قصيرٍ ما بين مكة إلى بيت المقدس، وأخبر ﷺ قال: «**بَيْنَمَا أَنَا فِي الْحَطِيمِ ـ وَرُبَّمَا قَالَ فِي الْحِجْرِ ـ مُضْطَجِعًا إِذْ أَتَانِي آتٍ فَقَعَدَ، قَالَ: وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: فَشَقَّ مَا بَيْنَ هَذِهِ إِلَى هَذِهِ، فَقُلْتُ لِلْجَارُودِ وَهُوَ إِلَى جَنْبِي مَا يَعْنِي بِهِ؟ قَالَ مِنْ ثُغْرَةِ نَحْرِهِ إِلَى شِعْرَتِهِ، وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: مِنْ قَصِّهِ إِلَى شِعْرَتِهِ، فَاسْتَخْرَجَ قَلْبِي، ثُمَّ أُتِيتُ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مَمْلُوءَةٍ**

إِيمَانًا، فَغُسِلَ قَلْبِي ثُمَّ حُشِيَ ثُمَّ أُعِيدَ»، وكان هذا لأجل أن يستعد ﷺ لهذا الأمر الغريب، وهو أنه يقطع هذه المسافة الطويلة في الأرض في وقت وجيز، ثم يُصْعَد به إلى السماء، فيحتاج إلى قلب خاص، ومعلوم أن الإنسان إذا خاف أو استغرب فأول ما يتأثر قلبه، فإذا كان قلبه لا يتأثر من الاختلاف، فإنه يتحمل بدنه ذلك بما أَعَدَّ الله ﷻ له من ذلك. قال: «ثُمَّ أُتِيتُ بِدَابَّةٍ دُونَ الْبَغْلِ وَفَوْقَ الْحِمَارِ أَبْيَضَ» إلى آخر الحديث[1]، فهذه الصفات، وما جاء فيما حصل له في بيت المقدس: من لقاء الأنبياء، ومن صلاته فيه ـ أي: صلاته في بيت المقدس ـ ومن كونه صار إمامًا، واجتماع الأنبياء له، وكونه ﷺ أَمَّهُمْ.

كل هذا وما جرى فيه مما ثبت في الأحاديث الصحيحة من الأمور الغيبية التي تجري عليها قاعدة أهل السنة والجماعة في الأمور الغيبية بأنه يسلم بها ويُؤمن بها وألا يُتعرض لها بتأويل يصرفها عن ظاهرها، أو بتحريف يصرفها عن حقائقها.

فنؤمن بها على ما جاءت من جنس جميع الأمور الغيبية التي أخبرنا بها ﷻ، أو أخبرنا بها نبينا ﷺ.

والمعراج: آلة العروج؛ وقد جاء وصفها بأن النبي ﷺ لما صلى في بيت المقدس، أخذه جبريل قال: «**فَوَجَدتُ سُلَّمَيْنِ أَحَدُهُمَا ذَهَبٌ وَالْآخَرُ فِضَّةٌ، فَقَالَ لِي جِبْرِيلُ: اصْعَدْ، فَصَعِدْتُ**»[2]، وجاء في بعض الروايات أن النبي ﷺ قال في المعراج: «**وَهَذَا هُوَ الَّذِي يَشْخَصُ إِلَيْهِ**

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٧)، ومسلم (١٦٤)، وهو حديث طويل فيه قصة الإسراء والمعراج.

(٢) أورده صاحب الدر المنثور (٥/٢٢٦)، وفيه: «**فَوُضِعَ لَهُ (مِرْقَاةٌ) مِنْ ذَهَبٍ، وَ(مِرْقَاةٌ) مِنْ فِضَةٍ ـ وَهُوَ الْمِعْرَاجُ ـ حَتَىّ عَرَجَ جِبْرِيلُ وَالنَّبِيُّ ﷺ إِلَى السَّمَاءِ**».

الْبَصَرُ حِينَ تُفَارِقُ الرُّوحُ الْبَدَنَ»(١)، أي: أن هذا المعراج آلة خاصة يُعرج بالبدن وبالروح في السماء بها، فهي آلة من جنس الآلات، والله عَجَّلَ أعلم بحقيقتها.

إذا تبيَّن ذلك في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في الإسراء والمعراج على هذا الوجه الإجمالي؛ فَثَمَّ ههنا مسائل:

المسألة الأولى:

أن الإسراء والمعراج يربطان معًا، وأهل العلم مختلفون في: هل تكرر الإسراء والمعراج أم كانا مرة واحدة؟ على أقوالٍ كثيرةٍ؛ وأهمها قولان:

القول الأول: أن الإسراء والمعراج لم يكونا إلا مرة واحدة.

القول الثاني: أن الإسراء وقع مرتين، والمعراج وقع مرة واحدة، وهذا هو اختيار الحافظ ابن حجر(٢)، والأول أولى.

وهناك مَن قال: إن المعراج تَكَرَّرَ، وإن الإسراء تَكَرَّرَ ثلاث مرات، أو أربع مرات(٣).

وسبب الاختلاف في تكرر وقوعه هو اختلاف الروايات، فكلما جاءت رواية فيها مخالفة لرواية أخرى مع ثقة النقلة، قالوا: إن هذا يحمل على تعدد الوقوع، ولكن هذا ليس بجيد، وليس بصحيح من حيث المنهج؛ لأن الإسراء ـ كما هو ظاهر الآية ـ وقع مرة واحدة؛ لقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى

---

(١) هذا جزء من حديث طويل، انظر: مسند الحارث ـ زوائد ـ (١/ ١٧١)، والدر المنثور (٥/ ١٩٥)، وفيه: «**ثُمَّ أُتِيتُ بِالْمِعْرَاجِ الَّذِي تَعْرُجُ عَلَيْهِ أَرْوَاحُ بَنِي آدَمَ، فَلَمْ تَرَ الْخَلَائق أَحسَنَ مِنَ الْمِعْرَاجِ، أَمَا رَأَيْتَ الْمَيِّتَ حِينَ رَمَى بَصَرَهُ طَامِحًا إِلَى السَّمَاءِ، عَجَبَهُ الْمِعْرَاجُ**».

(٢) انظر: فتح الباري (٧/ ١٩٧).

(٣) انظر: فتح الباري (٧/ ١٩٨).

بَـٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَـٰتِنَآ﴾ [الإسراء: ١]، وقد يكون ثَمَّ احتمال في بعض الروايات أن الإسراء وقع مرتين، لكن الأقرب لظاهر الأدلة أن الإسراء والمعراج وقعا مرة واحدة(١).

المسألة الثانية:

متى وقع الإسراء والمعراج؟ أكثر أهل العلم على أن الإسراء والمعراج وقعا قبل الهجرة بسنة، على تباين بينهم في هل السنة تحديدًا أم السنة تقريبًا؟ فقال بعضهم: سنة إلا شهرًا، وقال بعضهم: سنة إلا شهرين، وقال آخرون: ثمانية أشهر قبل الهجرة، وقال آخرون: عشرة لهذا إلى آخره(٢)، وإذا تبيَّن هذا الاختلاف في كونه قبل الهجرة بسنة لهذا القول؛ فإن معه عدم تحديد وقوع الإسراء والمعراج في شهر رجب، فقد اشتهر عند المؤرخين وأصحاب السير أن الإسراء والمعراج قد وقع في رجب، في ليلة سبع وعشرين من شهر رجب، وهذا إنما هو عند طائفة من أهل السِّير، وأما أهل العلم المحققون من المحدثين والفقهاء ومن المفسرين فإنهم لا يحملون ذلك على الوقوع في شهر رجب بظهور، وإنما يقولون: وقع قبل الهجرة بسنة، ومعلوم أن الهجرة كانت في شهر ربيع الأول، وإذا كان كذلك، فقولهم قبله بسنة يعني: أن الإسراء والمعراج لم يقعا في رجب، والأكثرون من أهل العلم على أنه أكثر من سنة، سنة وشهران، أو سنة، وثلاثة أشهر، ونحو ذلك، والقليل مَن قال: إنه ثمانية أشهر، وهذا قول أنه كان قبل سنة(٣).

القول الثاني: أنه كان قبل ثلاث سنين.

---

(١) انظر: السيرة النبوية لابن كثير (٢/ ١٠٦)، والبداية والنهاية (٣/ ١١٥)، وفتح الباري (٧/ ١٩٧).

(٢) انظر: فتح الباري (٧/ ٢٠٣).

(٣) انظر: عمدة القاري (٤/ ٣٩ ـ ٤٠).

القول الثالث: أنه كان قبل خمس سنين، واستدلوا على ذلك بأن خديجة رضي الله عنها صَلَّت، وقد ماتت قبل الهجرة بثلاث سنين أو بخمس سنين، قالوا: كيف تصلي، وإنما فرضت الصلوات في ليلة المعراج؟! فكونها صَلَّت يدل على أن المعراج وقع في حياتها، وهي ماتت قبل الهجرة بثلاث أو بخمس سنين[(١)].

والجواب عن هذا أن الصلاة كانت مفروضة ركعتين ركعتين؛ ركعة أول النهار، وركعة آخر النهار؛ كما قالت عائشة رضي الله عنها: «**فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ، فَأُقِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ، وَزِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ**»[(٢)].

فخديجة رضي الله عنها كانت تصلي، ولكن لم تكن الصلاة المفروضة هي الصلوات الخمس التي فرضت ليلة المعراج.

المسألة الثالثة:

الإسراء والمعراج هل وقعا للنبي ﷺ بجسده وروحه أم بروحه فقط؟ أم كان منامًا؟

اختلف الصحابة رضي الله عنهم في ذلك؛ فقالت طائفة: كان الإسراء والمعراج بروحه.

وقال آخرون: بل بروحه وبجسده[(٣)].

ولم يقل أحد منهم إن الإسراء والمعراج كانا منامًا؛ فلا يسوغ أن ينسب هذا القول للسلف، بل قاله بعض العلماء الذين لم يُدَقِّقوا الفرق بين قول من قال: إنه بالروح وبين أن يكون منامًا.

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٢٢/ ٤٥٠)، وانظر: فتح الباري (٧/ ١٣٤).

(٢) أخرجه البخاري (٣٥٠)، ومسلم (٦٨٥)، واللفظ له.

(٣) أخرج الطبري في تهذيب الآثار (١/ ٤٤٧ ـ ٤٦١) أحاديث كلا الفريقين، ورجح قول من قال: بالروح والجسد.

والصواب الذي عليه أكثر أهل السنة: أنه كان بجسده وروحه معًا في الإسراء والمعراج، ولم يقل أحد من المنتسبين لأهل العلم ـ فيما أعلم ـ أنه أسري بجسده وروحه وعرج بروحه فقط، وإنما ثَمَّ ارتباط ما بين الإسراء والمعراج؛ لأنه لم يقل أحد: إنه ذهب ونام في بيت المقدس.

إذًا: نقول: الصواب أن الإسراء والمعراج كانا بروحه وجسده معًا.

ويدل على ذلك أدلة:

منها: قوله ﷻ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ﴾ [الإسراء: ١]، قوله: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ العبد اسم للجسد والروح معًا، وليس اسمًا للروح، وإنما الروح تخص بالإضافة، فيقال: روح العبد، روح عبدي فلان، كما جاء في بعض الأحاديث(١)، فيقال: جسد فلان، أو جسد عبدي فلان، أي: إذا كان من الله ﷿، أما إطلاق لفظ العبد أو الإنسان، فإنه يكون لمجموع الروح والجسد.

فإذًا: في قوله ﷻ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ دليل على أن الإسراء كان بالروح والجسد معًا، وإذا كان الإسراء كذلك فالمعراج كان بهما جميعًا.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ أخبر «**أَنَّهُ كَانَ مُضْطَجِعًا فِي بَيْتِهِ**»(٢)، أو «**فِي بَيْتِ أُمِّ هَانِئٍ فَفُرِجَ السَّقْفُ وَنَزَلَ جِبْرِيلُ**»(٣)، وفي رواية في

---

(١) كما عند الطبري في تفسيره (٣/ ٤٥٥)، والسيوطي في الدر المنثور (٧/ ٣٥٣).

(٢) أخرجه البخاري (٣٤٩)، ومسلم (١٦٣)، وفيه: «**فُرِجَ عَنْ سَقْفِ بَيْتِي وَأَنَا بِمَكَّةَ، فَنَزَلَ جِبْرِيلُ فَفَرَجَ صَدْرِي...**».

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (٢٤/ ٤٣٢)، والطبري في تفسيره (١٥/ ٢)، =

الصحيحين: «**أَنَّهُ ﷺ كَانَ مُضْطَجِعًا فِي الْحُطَيْم، فَأَخَذَهُ جِبْرِيلُ فَشَقَّ صَدْرَهَ مَا بَيْنَ نَحْرِهِ إِلَى أَسْفَلِ بَطْنِهِ وَاسْتَخْرَجَ قَلْبَهُ**»[١] إلى آخره، وهذه إنما تكون للجسد، ولا معنى للإسراء بالجسد بدون الروح؛ فصار ثَمَّ تلازم ما بين الإسراء بالجسد والروح معًا.

المسألة الرابعة:

أن الإسراء والمعراج اختلفت فيهما الأحاديث: فمنها ما أفرد فيه الإسراء دون المعراج، ومنها ما أفرد فيه المعراج دون الإسراء، وهي في الصحيح وفي غيره، وما جرى في الإسراء وما جرى في المعراج يؤخذ من مجموع الأحاديث، بأن تجمع الروايات الصحيحة التي جاءت في الإسراء وجاءت في المعراج، وينظر ما حدث في الإسراء والمعراج، أي: إن بعض الروايات ـ مثلًا ـ فيما رواه البخاري في صحيحه قال: «**ثُمَّ أُتِيتُ بِدَابَّةٍ دُونَ الْبَغْلِ وَفَوْقَ الْحِمَارِ أَبْيَضَ ـ البراق ـ فَانْطَلَقَ بِي جِبْرِيلُ حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الدُّنْيَا**»[٢]، وهذا فيه نقص؛ لأن العروج إلى السماء إنما كان بعد الذهاب إلى بيت المقدس، فبعض الروايات فيها نقص.

المقصود: أن الإسراء والمعراج تنوعت الروايات فيه، ونبَّه أهل العلم على أن إحدى الروايات في الإسراء والمعراج مما روي عن أنس رضي الله عنه أن فيها خلطًا، وهي رواية شريك بن عبد الله بن أبي نمر في البخاري، وفي غيره[٣]، ومسلم رحمه الله حينما ذكر الرواية في صحيحه أشار إلى رواية شريك بن عبد الله عن أنس، فقال: فزاد ونقص ـ يعني:

= وانظر: فتح الباري (٧/ ٢٠٤).

(١) سبق تخريجه (ص٣٠٩).

(٢) أخرجه البخاري (٣٢٠٧)، ومسلم (١٦٤).

(٣) أخرجها البخاري (٣٥٧٠).

شريكًا ـ قال: فزاد ونقص، وقَدَّم وأَخَّر. ولم يسق روايته[(١)]، وفي روايته أغلاط عند أهل العلم خالف فيها مجموع أهل العلم الذين رَوَوْا ذلك عن الصحابة ﷺ.

إذًا: فمسألة الروايات بها يعلم ما حصل، وبالنسبة للمعراج، رواية الإسراء والمعراج معًا مجموع الروايات فيه وصف الدابة، وفيه تسميتها بالبراق.

وتسمية هذه الدابة بالبراق لأمرين:

الأمر الأول: أنها في سرعتها كالبرق، قد جاء في وصفها: أن الدابة تضع حافرها حيث ينتهي بصرها، ومعلوم أن الإسراء كان بالليل، ومعنى ذلك أنها تبصر ليلًا، وأن سرعتها عظيمة؛ فلذلك كان من أوجه تسميتها بالبراق أن سرعتها كالبرق.

الأمر الثاني: في تسميتها بالبراق أن لها بريقًا؛ ولذلك جاء في وصفها أنها بيضاء ـ دابة بيضاء ـ بين البغل والحمار؛ ذلك لأن لها بريقًا، والبريق يؤخذ من البياض.

والنبي ﷺ في الإسراء به مَرَّ على أشياء كثيرة حتى وصل إلى بيت المقدس. قال طائفة من أهل العلم: ارتبط الإسراء بالمعراج مع أنه لا رابط بينهما، فمن جهة العروج للسماء يمكن أن يكون العروج إلى السماء من مكة، لكن ارتبط الإسراء بالمعراج، وكان الإسراء من مكة إلى بيت المقدس، ثم العروج من بيت المقدس، وذلك لحِكَمٍ ـ فيما استظهروه ـ:

الحكمة الأولى: أن يطلع النبي ﷺ في مسيره إلى بيت المقدس على أشياء تكون أقوى لحجته إذا سأله المشركون، ولو عُرِج به إلى السماء مباشرة، فإذا سألوه، فلن يكون عنده ما يقوي حجته عليهم في

---

(١) انظر: صحيح مسلم (١٦٢).

هذا الأمر؛ لهذا لما رجع سألوه، فأخبرهم عن خبر القافلة، فلما رجع أهل القافلة سألوهم، فقالوا: نعم، حصل كذا وكذا.

الحكمة الثانية: أن فيها إظهارًا للترابط ما بين مكة وما بين بيت المقدس، وأن بيت المقدس كان قبلة، وأن مكة كانت قبلة، فلم يتوجه أتباع الأنبياء إلا إلى هذين: إلى بيت المقدس، وإلى مكة المكرمة، أي: إلى الكعبة.

الحكمة الثالثة: أن يظهر فضل محمد ﷺ؛ حيث يلتقي بالأنبياء في بيت المقدس ثم يصلي بهم، وقد جاءت الروايات المختلفة صحيحة في دخول النبي ﷺ إلى المسجد الأقصى؛ ففيها: «**أَنَّهُ دَخَلَ فَقَالَ لَهُ جِبْرِيلُ: صَلِّ رَكْعَتَيْنِ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، فَصَلَّى جِبْرِيلُ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ وَجَدَ الْأَنْبِيَاءَ، وَوَجَدَ صُفُوفًا خَلْفَهُ، فَصَفَّ مَعَهُمْ، ثُمَّ قَدَّمَهُ جِبْرِيلُ عليه السلام فَصَلَّى بِهِمْ**»[(١)]، ففي هذا إظهار لفضله ﷺ ولمكانته، ومزيته في الإمامة على سائر الأنبياء ﷺ.

أيضًا مما يذكر في الإسراء: أنه ﷺ مَرَّ بموسى عليه السلام في قبره، كما رواه مسلم في الصحيح: «**مَرَرْتُ عَلَى مُوسَى لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي عِنْدَ الْكَثِيبِ الْأَحْمَرِ، وهو قَائِمٌ يُصَلِّي فِي قَبْرِهِ**»[(٢)]، وهذا الحديث رواه مسلم في الصحيح، وطائفة من أهل العلم قالوا: إن في هذا الحديث شذوذًا أو

---

(١) أخرجه الطبري في التفسير (١٥/ ٦)، ومسلم (١٧٢) بنحوه، والنسائي (١/ ٢٢١)، وانظر: فتح الباري (٧/ ٢٠٨) فقد ذكر روايات إمامته ﷺ الأنبياء، فمنها قوله ﷺ: «**ثُمَّ دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَعَرَفْتُ النَّبِيينَ مِنْ بَيْنِ قَائِمٍ وَرَاكِعٍ وَسَاجِدٍ، ثُمَّ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَأَمَمْتُهُم**»، وَمِنْهَا: «**فَلَمْ أَلْبَثْ إِلَّا يَسِيرًا حَتَّى اجْتَمَعَ نَاسٌ كَثِيرٌ، ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ فَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَقُمْنَا صُفُوفًا نَنْتَظِرُ مَنْ يَؤُمُّنَا، فَأَخَذَ بِيَدِي جِبْرِيلُ فَقَدَّمَنِي فَصَلَّيْتُ بِهِمْ**».

(٢) رواه مسلم (٢٣٧٥) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

نكارة. ولم يقبلوه، والأكثرون على قبوله، أي: أن هذا الحديث صحيح، وابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجماعة ممَّن يميلون إلى أن فيه مقالًا[(١)].

أيضًا مما حدث في الإسراء: أن أهل العلم اختلفوا في الدابة، هل ربطت أم تركت؟ فأنكر طائفة أن تكون ربطت في الصخرة، وقَبِل هذه الرواية أكثر أهل العلم، فقالوا: إن جبريل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وخز الصخرة فانثقبت، فربط الدابة فيها.

أما المعراج؛ فلما عرج به ﷺ أتوا إلى السماء الأولى، فاستفتح جبريل، فقيل له: «**أَمَعَكَ أَحَدٌ؟ قَالَ: نَعَمْ. قِيلَ: مَنْ؟ قَالَ: مُحَمَّدٌ، فَقِيلَ لَهُ: أَوَ قَدْ بُعِثَ، أَوْ أَوَ قَدْ أُرْسِلَ، أَوْ أَوَ قَدْ أُوحِيَ إِلَيْهِ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فَفَتَحَ**».

قال النبي ﷺ: «**فلما خَلَصْتُ فإذا فيها آدَمُ**» إلى آخره، قال: «**فقال: هَذَا أَبُوكَ آدَمُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ السَّلَامَ، ثُمَّ قَالَ: مَرْحَبًا بِالابنِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ، ثُمَّ صَعِدَ حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الثَّانِيَةَ فَاسْتَفْتَحَ**» أي: حصل مثلما حصل «**مَنْ مَعَكَ؟ أَوَ قَدْ أُرسِلَ...**» إلى آخره، فوجد في السماء الثانية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ويحيى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وهما ابنا خالة، ثم إلى السماء الثالثة وجد فيها يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ثم السماء الرابعة وجد فيها إدريس عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ثم السماء الخامسة وجد فيها هارون عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ثم السماء السادسة وجد فيها موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وعليهم جميعًا السلام، ثم السماء السابعة وجد فيها إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وكلٌّ يقول له: مرحبًا بالأخ الصالح والعبد الصالح، إلا آدم وإبراهيم فيقولان: مرحبًا بالابن الصالح والعبد الصالح، ولما مَرَّ على موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وسلم عليه، ورَدَّ عليه موسى، قال ﷺ: «**فَلَمَّا ذَهَبْتُ إِذَا بِمُوسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يَبْكِي، فَقِيلَ لَهُ: مَا يُبْكِيك؟ قَالَ:**

---

(١) انظر: العلل للدارقطني (٧/ ٢٦٢).

أَبْكِي أَنْ بُعث غُلَامٌ مِنْ بَعْدِي يَكُونُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِهِ أَكْثَرَ مِمَّنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي. ثُمَّ لَقِيَ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ ﵇ فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ، قَالَ: ثُمَّ رُفِعَتْ لِي سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى فَإِذَا نَبْقُهَا مِثْلُ قِلَالِ هَجَرَ، وَإِذَا وَرَقُهَا مِثْلُ آذَانِ الْفِيلَةِ، قَالَ: هَذِهِ سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى وَإِذَا أَرْبَعَةُ أَنْهَارٍ: نَهْرَانِ بَاطِنَانِ، وَنَهْرَانِ ظَاهِرَانِ، فَقُلْتُ: مَا هَذَانِ يَا جِبْرِيلُ؟ قَالَ: أَمَّا الْبَاطِنَانِ: فَنَهْرَانِ فِي الْجَنَّةِ، وَأَمَّا الظَّاهِرَانِ: فَالنِّيلُ وَالْفُرَاتُ، ثُمَّ رُفِعَ لِي الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ يَدْخله كُلَّ يَوْمٍ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ، ثُمَّ أُتِيتُ بِإِنَاءٍ مِنْ خَمْرٍ وَإِنَاءٍ مِنْ لَبَنٍ وَإِنَاءٍ مِنْ عَسَلٍ، فَأَخَذْتُ اللَّبَنَ، فَقَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ، أَنْتَ عَلَيْهَا وَأُمَّتُكَ» أو كما قال ﷺ، إلى آخر الحديث[1].

المقصود: أن هذا حديث المعراج وما فيه، هذه إحدى الروايات، والروايات في ذلك كثيرة في اختلاف أماكن الأنبياء، واختلاف المقالة، واختلاف ما حدث، وكذلك فيما حدث في السماء السابعة.

إذا تبيَّن ذلك؛ فَثَمَّ كلام هنا على لقيا النبي ﷺ للأنبياء والمرسلين. العلماء لهم في ذلك قولان:

المسألة الخامسة:

هل لقي النبي ﷺ أجساد الأنبياء مع أرواحهم؟ أم أنه ﷺ لقي أرواحهم دون أجسادهم؟

القول الأول: طائفة من أهل العلم قالوا: لقي أرواحًا وأجسادًا، واستدلوا على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: أن هذا هو الظاهر من الجَمْعِ ـ أي: من أنهم جمعوا له ـ وأنه كَلَّم آدم، وكَلَّم فلانًا، وكَلَّم فلانًا، إلى آخره.

الدليل الثاني: أنه جاء في إحدى الروايات قوله: «**وَبُعِثَتْ لِي**

(١) أخرجه البخاري (٣٨٨٧)، ومسلم (١٦٤).

الْأَنْبِيَاءُ»[(١)]، وبعثة الأنبياء له تدل على أن ذلك خاص في ذلك الموقف الخاص.

القول الثاني: أن ذلك إنما هو للأرواح دون الأجساد[(٢)] حاشا عيسى عليه السلام؛ فإنه رُفع إلى السماء بروحه وجسده.

وفي إدريس عليه السلام في السماء الرابعة فيه قولان: هل كان رفعه للسماء الرابعة بروحه فقط أم كان بروحه وجسده؟ وفي ذلك خلاف عند المفسرين وعند أهل العلم مذكور عند قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَرَفَعْنَهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريم: ٥٧] في قصة لا تثبت، أي: في قصة لسبب الرفع لا تثبت[(٣)].

والأظهر من القولين عندي: أن ذلك كان بالأرواح دون الأجساد خلا عيسى عليه السلام؛ وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم حين التقى بالأنبياء وصلوا معه عليهم السلام، إما أن يُقال: صلوا معه بأجسادهم، وقد جمعت أجسادهم له من القبور، ثم رجعت إلى القبور وبقيت أرواحهم في السماء، وإما أن يُقال: هي بالأرواح فقط؛ لأنه لقيهم في السماء، ومعلوم أن الرفع إنما خص به عيسى عليه السلام إلى السماء، رفع حيًّا، وكونهم يرفعون بأجسادهم وأرواحهم إلى السماء دائمًا، ولا وجود لهم في القبور هذا لا دليل عليه، بل يخالف الأدلة الكثيرة على أن الأنبياء في قبورهم إلى قيام الساعة[(٤)]، فمعنى كونهم ماتوا ودفنوا أن

---

(١) أخرجه البزار (٥/ ١٥)، وأبو يعلى في مسنده (٨/ ٤٥٠)، والطبراني في الكبير (١٠/ ٦٩)، والحاكم (٤/ ٦٤٨)، وذكره الهيثمي في المجمع (١/ ٧٤)، وفيه: «**فَنُشِرَتْ لِي الْأَنْبِيَاءُ**».

(٢) أخرجه البيهقي في الدلائل (٢/ ٤٠٠)، وذكر ابن القيم في الروح (ص١٨٧)، والهيثمي في المجمع (١/ ٦٨) في حديث طويل أنه صلى الله عليه وسلم لقي أرواح الأنبياء.

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٦/ ٩٦)، وتفسير القرطبي (١١/ ١١٩)، وتفسير ابن كثير (٣/ ١٢٧).

(٤) منها قوله صلى الله عليه وسلم: «**لَعْنَةُ اللهِ على الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى؛ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ**» أخرجه البخاري (٤٣٥)، ومسلم (٥٣١)، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم: «**إِنَّ اللهَ قد حَرَّمَ** =

أجسادهم في الأرض، وهذا هو الأصل، ومن قال بخلافه قال: هذا خاص به ﷺ أنه بعثت له الأنبياء، فصلى بهم، ولقيهم في السماء، وهذه الخصوصية لا بد لها من دليل واضح، وكما ذكرت لك الدليل التأمُّلي يعارضه، وعلى كلٍّ هما قولان لأهل العلم من المتقدمين والمتأخرين.

المسألة السادسة:

أن النبي ﷺ حين رفع إلى ما فوق السماء السابعة، ورأى البيت المعمور، ورأى سدرة المنتهى، رأى أشياء من آيات الله الكبرى؛ كما قال ﷻ: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾ [النجم: ١٨]، النبي ﷺ رأى هذه الأشياء بقلبه، ورآها بعينه؛ كما قال ﷻ: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم: ١١]، فصار للفؤاد رؤية، وقال: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم: ١٧]، فصار للبصر رؤية؛ لهذا نقول: رؤية النبي ﷺ لآيات ربه الكبرى في السماء السابعة وما فوقها كانت بالبصر وبالقلب جميعًا، ولا يقال: بالبصر وحده، ولا بالفؤاد وحده، بل رأى بهما جميعًا، وهذا يعني: أنه قد يكون ثَمَّ أشياء رآها ببصره وقلبه جميعًا، وثَمَّ أشياء رآها بفؤاده دون بصره؛ لهذا قال من قال مِن أهل العلم: إن النبي ﷺ رأى ربه ﷻ بفؤاده[1]، وهذا يجرنا إلى المسألة المشهورة: هل رأى النبي ﷺ ربه أم لا؟ على قولين للصحابة: منهم من قال: رأى ربه. ومنهم من قال: لم يره. كما هما قولان لعائشة وابن عباس ﵄ أجمعين.

والصحيح من ذلك: أن النبي ﷺ لم ير ربه، وإنما سمع كلامه ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم: ١٠]، كما ثبت في الصحيح من حديث

= **عَلَى الْأَرْضِ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ**» أخرجه أبو داود (١٠٧٤)، والنسائي (٣/ ٩١)، وابن ماجه (١٠٨٥)، وأحمد (٤/ ٨).

(١) هذا القول منسوب للإمام أحمد؛ كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ؒ في منهاج السنة (٥/ ٣٨٦).

أبي ذر أن النبي ﷺ قيل له: هل رأيت ربك؟ قال: «**نورٌ أَنَّى أَرَاهُ**» أي: ثَمَّ نور. يعني: الحجاب حجاب الرب ﷻ النور، قال: «**نورٌ أَنَّى أَرَاهُ**»، وفي رواية أخرى قال: «**رَأَيْتُ نُورًا**»(١) أي: نور الحجاب.

إذًا: فالصحيح أن النبي ﷺ حصلت له أنواع رؤية؛ منها: رؤية أشياء بالبصر، ورؤية أشياء بالقلب بالفؤاد، ورؤية أشياء بهما جميعًا، وأما الله ﷻ فلم يره، وإنما سمع كلامه ﷺ.

المسألة السابعة:

أنه من المشهور المعروف في قصة الإسراء والمعراج المراجعة التي حصلت بين النبي ﷺ وموسى عليه السلام في فرض الصلاة، فإن الله ﷻ فرض الصلاة المفروضة على هذه الأمة خمسين صلاة، ثم رجع جبريل مع النبي ﷺ، ثم لما لقي النبي ﷺ موسى عليه السلام سأله: بِمَ أمرت؟ فقال: أمرت بخمسين صلاة كل يوم. فقال: إن أمتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم، وإني والله قد جَرَّبت الناس قبلك، وعالجت بني إسرائيل أشد المعالجة؛ فارجع فاسأل ربك التخفيف. قال ﷺ: «**فَسَأَلْتُ رَبِّيَ التَّخْفِيفَ**» هنا وقع الخلاف في الروايات: هل صار التخفيف خمسًا خمسًا؟ أم كان التخفيف عشرًا عشرًا حتى وصلت إلى خمس في آخرها؟

والصواب والأصح: أن التخفيف وقع عشرًا عشرًا، أي: كانت خمسين ثم خفف عنه عشرًا فصارت أربعين، ثم خفف عنه عشرًا فصارت ثلاثين، ثم خفف عنه عشرًا فصارت عشرين، ثم خفف عنه عشرًا، فصارت عشرًا ثم خفف عنه خمسًا، ثم لما رجع إلى موسى قال: «**وَإِنِّي واللهِ قَدْ جَرَّبْتُ النَّاسَ قَبْلَكَ، وَعَالَجْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَشَدَّ الْمُعَالَجَةِ؛ فَارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ التَّخْفِيفَ لِأُمَّتِكَ**»، **فَقَالَ** نبينا ﷺ: «**سَأَلْتُ رَبِّي حَتَّى**

(١) سبق تخريجه (ص٢٢٨).

اسْتَحْيَيْتُ»، قال ﷺ: «**فَلَمَّا جَاوَزْتُ نَادَى مُنَادٍ: أَمْضَيْتُ فَرِيضَتِي وَخَفَّفْتُ عَنْ عِبَادِي**»(١).

هذه بعض المسائل المشهورة في مسألة الإسراء والمعراج.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: ﴿**وَالْمِعْرَاجُ حَقٌّ، وَقَدْ أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ، وَعُرِجَ بِشَخْصِهِ فِي الْيَقْظَةِ**﴾ يعني: ليس في المنام ﴿**وَعُرِجَ بِشَخْصِهِ**﴾ يعني: بجسده مع روحه، فنفهم من **قوله:** ﴿**وَعُرِجَ بِشَخْصِهِ**﴾ أنه عروج بالروح والجسد معًا، **وقوله:** ﴿**فِي الْيَقَظَةِ**﴾ أنها ليست في المنام، **وقوله:** ﴿**وَقَدْ أُسْرِيَ، وَعُرِجَ**﴾ نفهم منه أنهما متلازمان ـ كما سبق ـ.

قال: ﴿**إِلَى السَّمَاءِ**﴾ والمقصود بالسماء جنس السماء وهي السماوات، ﴿**ثُمَّ إِلَى حَيْثُ شَاءَ اللهُ مِنَ الْعُلا**﴾ يعني: مما فوق السماء السابعة، ﴿**وَأَكْرَمَهُ اللهُ بِمَا شَاءَ**﴾ يعني: من تكليمه، ومن أنه رأى ﷺ أشياء لم يرها غيره، وما حباه الله عَزَّ وَجَلَّ به.

قال: ﴿**وَأَوْحَى إِلَيْهِ مَا أَوْحَى**﴾ في شأن الصلاة، وفي غيره.

قوله: ﴿**مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى**﴾ هذه قد تفهم على أنه رأى رَبَّهُ بفؤاده ـ أي: من حيث صياغة المؤلف ـ، وقد يفهم أنه أراد الاستشهاد بالآية: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم: ١١]، أي: ما رآه في أثناء الوحي من الأنوار، والآيات العظام.

قال: ﴿**فَصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الآخِرَةِ وَالأُولَى**﴾

قوله: ﴿**صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ**﴾ الصلاة هنا على النبي ﷺ من الله جَلَّ جَلَالُهُ معناها: الثناء عليه ﷺ؛ فالصلاة لها استعمالات:

---

(١) أخرجه البخاري (٣٨٨٧)، ومسلم (١٦٢).

فإذا كانت الصلاة من الله عَزَّوَجَلَّ على عبده من الأنبياء والمرسلين، وعلى المؤمنين: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ﴾ [الأحزاب: ٤٣]؛ فتكون الصلاة من الله عَزَّوَجَلَّ بمعنى الثناء، أي: يثني على نبيه في الملأ الأعلى، (اللَّهُم صلِّ على محمد) أي: اللَّهُم أثنِ على محمدٍ في الملأ الأعلى بما هو أهله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

والصلاة من الملائكة على المؤمنين هي: الدعاء لهم والاستغفار؛ قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ﴾ أي: الملائكة تدعو لابن آدم: اللَّهُم اغفر له، اللَّهُم ارحمه. تستغفر له؛ كما قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [غافر: ٧].

والصلاة من العبد للعبد؛ كقول: (اللَّهُم صلَّ على فلان) أي: اللَّهُم أثن على فلان، وقول: (صليتُ عليكَ، أو لكَ) أي: دعوت لك؛ لهذا قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣].

إذا تبيَّن ذلك؛ فأصل الصلاة من الله عَزَّوَجَلَّ مختصة بالأنبياء، والمرسلين أي: لا يُقال على وجه الانفراد: اللَّهُم صلِّ على فلان، إلا أن يكون نبيًّا أو رسولًا، فالصلاة على الأنبياء والمرسلين، أما غيرهم فلا يُصلَّى عليه على وجه الانفراد، وقد يصلى عليه على وجه التبع؛ كقول: (اللَّهُم صلِّ على محمد وعلى آل محمد)، (اللَّهُم صل على محمد وآله وصحبه)، (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه) هذا يجوز من جهة التبع، أما من جهة الاستقلال، فلا يُقال: (صلى الله على آل محمد) فقط، (صلى الله على الصحابة) فقط، وقد يجوز على المفرد إذا لم يكن شعارًا؛ مرة أو مرتين، تارة أو تارتين ونحو ذلك، ولا يكون شعارًا؛ كما قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما جاءه ابن أبي أوفى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالصدقة، قال: «**اللَّهُمَّ صَلِّ**

عَلَى آلِ أبي أَوْفَى»[١]، هذا دعاء لهم، فهذا يكون على وجه الانفراد، ولا يكون شعارًا.

ومما يكون شعارًا أن نسلِّم على عليٍّ رضي الله عنه، فكلما ذكر علي رضي الله عنه قلنا: عليه السلام أو ذُكر بعض الآل نقول: عليهم الصلاة والسلام، أو نحو ذلك؛ فهذا مخالف لهدي الصحابة رضي الله عنهم.

فتجوز الصلاة على الفرد بشرطين:

الشرط الأول: أن لا تكون دائمًا، بل تكون أحيانًا.

الشرط الثاني: أن لا تكون شعارًا على شخص، أو على مجموعة ـ مثل الأئمة ـ كأن يقال: صلى الله على الأئمة؛ هذه كلها من شعارات أهل البدع.

* * *

(١) أخرجه البخاري (١٤٩٧)، ومسلم (١٠٧٨).

وَالْحَوْضُ الَّذِي أَكْرَمَهُ اللهُ تَعَالَى بِهِ ـ غِيَاثًا لأُمَّتِهِ ـ حَقٌّ.

الشَّرْحُ

هذه الجملة من كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ مشتملة على تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة في مسألة الحوض؛ **فقال:** ﴿**الْحَوْضُ حَقٌّ**﴾ يعني: أنه كما أخبر نبينا ﷺ حق على ظاهر ما ورد فيه في صفته، وفيما جاء في الأخبار، فليس ثَمَّ شيء من ذلك يُرَدُّ، وأيضًا لا يُؤَوَّلْ على خلاف ظاهره؛ فإنه حق يجب اعتقاد ما دل عليه الدليل في ذلك، وهذا الحوض أكرم الله عَزَّ وَجَلَّ به محمدًا ﷺ؛ لهذا نقول: إن الحوض من المسائل العظيمة التي يبحثها أهل السنة والجماعة في الاعتقاد، وبحثهم للحوض في العقائد من جهات:

الجهة الأول: أن الحوض أمر غيبي، والأمور الغيبية الإيمان بها واجب؛ فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أثنى على خاصة عباده بقوله: ﴿الٓمٓ ١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣﴾ [البقرة: ١ ـ ٣]، فجعل أخص صفاتهم: الإيمان بالغيب.

الجهة الثانية: أن الحوض دلت عليه الأدلة من السنة بما يبلغ حد التواتر ـ التواتر اللفظي، والتواتر المعنوي ـ؛ لأنها رويت من طريق أكثر من خمسين صحابيًّا، وبعض أهل العلم أوصلها إلى طريق ثمانين صحابيًّا، كما سيأتي مزيد بيان لذلك[١].

الجهة الثالثة: أَنَّ الحوض خالف فيه المبتدعة من الخوارج، والرافضة، والمعتزلة؛ فقد خالف المعتزلة في إنكارهم للحوض أصلًا، وخالف الروافض والخوارج في فهم أحاديث الحوض، كما سيأتي بيانه.

---

(١) انظر: فتح الباري (١١/ ٤٦٩)، وعمدة القاري (٢٣/ ١٣٦).

فإذًا: مسألة الحوض من المسائل العقدية التي ترتبط بأمر الغيب، وبنقل متواتر لا يجوز رده بمخالفة المبتدعة من أصحاب الفِرَق الضالة.

قال: ﴿**وَالْحَوْضُ الَّذِي أَكْرَمَهُ اللهُ تَعَالَى بِهِ ـ غِيَاثًا لأُمَّتِهِ ـ حَقٌّ**﴾: فذكر أن الحوض إكرامٌ لنبينا ﷺ، أكرم الله نبيه بهذا الحوض، وإكرامه بهذا الحوض لا يعني أنَّ الحوض خاص بالنبي ﷺ، بل قد جاء في الحديث: «**إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوْضًا**»[1]، وهذا يناسب ما سيأتي بيانه من أن النبي ﷺ يَذُودُ الناس عنه ـ أي: ممَّن ليس من أمته ـ صارفًا لهم عن إتيان حوضه إلى الذهاب إلى أحواض الأنبياء، كما وجَّهَهُ طائفة من أهل العلم.

فإذًا: الحوض إكرام للنبي ﷺ، وفي إكرامه إكرام لأمته ﷺ بذلك الحوض الذي سيأتي وصفه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

قال: ﴿**أَكْرَمَهُ اللهُ تَعَالَى بِهِ ـ غِيَاثًا لأُمَّتِهِ ـ**﴾، وكلمة ﴿**غياثًا**﴾ هذه نفهم منها أن الطحاوي رَحِمَهُ اللهُ أراد أن الحوض تُغاثُ به الأمة، وكون الأمة تُغاثُ بالحوض أي: بما في الحوض، أي: أنها تُغاثُ به وقت حاجتها إلى الحوض، وهذا يدل على أن الطحاوي يذهب إلى أن الحوض يكون في عرصات القيامة قبل ورود الصراط، وقبل العبور على النار، وقبل تجاوز الصراط، يكون قبل ذلك إذا اشتد بالناس الحاجة إلى أن يشربوا من ذلك الحوض؛ فإن المقام ـ مقام الساعة ـ عظيم، والزمن طويل، يلبث الناس في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، ويشتد عليهم البلاء، ويشتد عليهم الكرب، فيكرم الله عَزَّ وَجَلَّ نبيه ﷺ بالحوض، ويكرم أمته بأن يجعله غياثًا لهم، فمَن شَرِب منه شربة في ذلك اليوم

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٤٤٣) من حديث سمرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وقال: (هذا حديث غريب). وأخرجه الطبراني في الكبير (٧/ ٢١٢).

العصيب لم يظمأ بعدها أبدًا، فهذا معنى **قوله:** ﴿**غِيَاثًا لأُمَّتِهِ**﴾.

ثم **قال:** ﴿**حَقٌّ**﴾ يعني: أنه واقع وحاصل، وأنه موجود، وأن الإيمان به واجب.

وفي هذه الجملة من كلام الطحاوي رَحِمَهُ اللهُ مسائل:

المسألة الأولى:

أن الحوض دل عليه القرآن باحتمال، ودلت عليه السنة بقطع، وأما القرآن فدليل الحوض فيه قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، وقد ثبت في الصحيح: أن النبي ﷺ فَسَّر الكوثر بأنه حوض أعطاه الله إياه[١]، وهناك عدة تفاسير للكوثر[٢]، منها: أنه نهر في الجنة، وأنه الحوض، وقد جاء ـ أيضًا ـ أن الحوض «**يَشْخُبُ فيه مِيزَابَانِ مِنَ الْجَنَّةِ**»[٣] أي: يغذونه بماء الكوثر.

وأما من السنة: فقد تواترت الأحاديث عن النبي ﷺ في وجود

---

(١) أخرجه مسلم (٤٠٠) من حديث أنس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «بَيْنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ بَيْنَ أَظْهُرِنَا، إِذْ أَغْفَى إِغْفَاءَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مُتَبَسِّمًا، فَقُلْنَا: ما أَضْحَكَكَ يا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «**أُنْزِلَتْ عَلَيَّ آنِفًا سُورَةٌ فَقَرَأَ: بِسْمِ اللهِ الرحمن الرَّحِيمِ** ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ ثُمَّ قال: «**أَتَدْرُونَ ما الْكَوْثَرُ**»؟ فَقُلْنَا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قال: «**فإنه نَهْرٌ وَعَدَنِيهِ رَبِّي** عَزَّ وَجَلَّ، **عَلَيْهِ خَيْرٌ كَثِيرٌ، هو حَوْضٌ تَرِدُ عَلَيْهِ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، آنِيَتُهُ عَدَدُ النُّجُومِ، فَيُخْتَلَجُ الْعَبْدُ مِنْهُمْ، فَأَقُولُ: رَبِّ إِنَّهُ مِنْ أُمَّتِي. فَيَقُولُ: مَا تَدْرِي مَا أَحْدَثَتْ بَعْدَكَ**». زَادَ ابن حُجْرٍ في حَدِيثِهِ: بين أَظْهُرِنَا في الْمَسْجِدِ، وقال: «**ما أَحْدَثَ بَعْدَكَ**».

(٢) انظر في معنى الكوثر: تفسير الطبري (٢٤/ ٦٧٩ ـ ٦٨٩)، وزاد المسير (٤/ ٤٩٧ ـ ٤٩٨)، والقرطبي (٢٠/ ٢١٦ ـ ٢١٨)، وابن كثير (٨/ ٤٩٨ ـ ٥٠٢).

(٣) أخرجه مسلم (٢٣٠٠).

الحوض، وفي صفته، وقد رواها عنه ﷺ أكثر من خمسين صحابيًّا؛ ولهذا نقول: هي متواترة لفظًا، ومتواترة تواترًا معنويًّا، فجمعت بين نوعي التواتر، وهذا النقل جاء عن أفاضل الصحابة ﭫ، وعن أكمل الصحابة ﭫ، فمرويات الحوض ثابتة عن الصحابة ﭫ: عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ، وعن فقهاء الصحابة ﭫ: كابن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وأبي ذر ﭫ أجمعين، إلى غير هؤلاء، فجلّة الصحابة ﭫ رَوَوْا أحاديث الحوض على اختلاف بينهم في ألفاظها، والنبي ﷺ كان يكرر الكلام عن الحوض؛ كما روى أبو داود في سننه عن أحد الصحابة ﭫ أنه قال: «**سَمِعْتُهُ مِرَارًا لَا أَقُولُ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ يَعْنِي: عَنِ النَّبِيِّ ﷺ**»[1]، فكان يكرر الأحاديث في الحوض؛ ولذلك حصل فيها بعض الاختلاف كما سيأتي.

المسألة الثانية:

صفة الحوض التي دل عليها الدليل من صحيح السنة:

أولًا: شكله:

فهو مربع، وزواياه سواء، وأضلاعه متساوية؛ فقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ، وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ**»[2]، فهذا يدل على أن شكل الحوض مربع، وأن زواياه قائمة، وأن طوله وعرضه واحد، وهو مسيرة شهر، واختلفت الروايات كثيرًا في طوله وعرضه، ومحصلها ما ذكرت هنا من أنه شهر في شهر، وقد جاء في بعض

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٤٩) من حديث أبي برزة ﭬ وفيه: أن عبيد الله بن زياد قال لأبي برزة ﭬ: «**إِنَّمَا بَعَثْتُ إِلَيْكَ لِأَسْأَلَكَ عَنِ الْحَوْضِ، سَمِعْتَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَذْكُرُ فِيهِ شَيْئًا؟ فَقَالَ أبو بَرْزَةَ: نَعَمْ، لَا مَرَّةً، وَلَا ثِنْتَيْنِ، وَلَا ثَلَاثًا، وَلَا أَرْبَعًا، وَلَا خَمْسًا؛ فَمَنْ كَذَّبَ بِهِ فَلَا سَقَاهُ اللهُ مِنْهُ، ثُمَّ خَرَجَ مُغْضَبًا**» الحديث.

(٢) أخرجه مسلم (٢٢٩٢) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﭭ.

الروايات قال: «**إِنَّ لي حَوْضًا ما بين الْكَعْبَةِ وَبَيْتِ الْمَقْدِسِ**»[١]، وفي رواية قال: «**مِثْلُ مَا بَيْنَ الْمَدِينَةِ وَعُمَانَ**» أو قال: «**وَعَمَّانَ**»[٢]، وفي رواية قال: «**كَمَا بَيْنَ صَنْعَاءَ وَالْمَدِينَةِ**»[٣]، وفي رواية قال: «**كَمَا بَيْنَ آيلة وَصَنْعَاءَ مِنَ الْيَمَنِ**»[٤]، وثَمَّ غير ذلك، وإذا قلنا: مسيرة شهر في شهر، فالمراد بالشهر بسير الجمال السير المعتاد؛ لأنه هو الأصل في التقدير، هذا من حيث طوله وعرضه وشكله.

ثانيًا: مكانه:

هو في الأرض المبدَّلة؛ قال ﷻ: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُۖ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، فهو في الأرض المبدلة.

ثالثًا: آنيته:

وصفها ﷺ - كما في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وغيره - قال: «**كِيزَانُهُ كَنُجُومِ السَّمَاءِ**»[٥]، وهذا التشبيه بقوله: «**كَنُجُومِ السَّمَاءِ**» نفهم منه صفتين:

الصفة الأولى: الكثرة؛ بأن كثرتها كثرة نجوم السماء، وهذا يدل على مزيد راحة وطمأنينة في الشرب منه وتناوله، وأن لا يكون هناك تزاحم على كيزانه، أو أن الناس يشربون بأيديهم.

والصفة الثانية: أن كيزانه، أو أباريقه، أو نحو ذلك، كنجوم السماء في الإشراق، والبهاء، والنور، فنجوم السماء فيها صفة الكثرة،

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٤٣٠١)، وابن أبي شيبة (٦/٣٠٩)، وأبو يعلى (٢/٣٠٣) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (٢٣٠٣) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري (٦٥٩١)، ومسلم (٢٢٩٨).

(٤) أخرجه البخاري (٦٥٨٠)، ومسلم (٢٣٠٣).

(٥) أخرجه البخاري (٦٥٧٩)، ومسلم (٢٢٩٢).

وفيها صفة النور والبهاء، هذا من جهة وصف كيزانه من حيث العدد، ومن حيث الشكل.

رابعًا: ماؤه:

من حيث اللون: أشد بياضًا من اللبن؛ كما ثبت في الحديث قال: «**مَاؤُهُ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ، وَأَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ**»(١)، وقد جاء في رواية قال: «**مَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ الْوَرِقِ، وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ**»(٢)، أي: من الفِضَّة، ورائحة مائه أطيبُ من المسك، ومصدر مائه من الكوثر الذي في الجنة؛ قال ﷺ: «**الْكَوْثَرُ: نَهْرٌ أَعْطَانِيهِ اللهُ فِي الْجَنَّةِ**»(٣)، وقد جاء في صفة الحوض: «**يَشْخُبُ فِيهِ مِيزَابَانِ مِنَ الْجَنَّةِ**»(٤). هذه من جملة صفاته.

المسألة الثالثة: موقعه:

اختلف العلماء: أين يكون الحوض؟ هل هو قبل الصراط أم بعد الصراط؟ على قولين:

القول الأول: قول جمهور أهل العلم بأنه قبل الصراط، وليس بعد الصراط؛ لأن الأحاديث التي فيها صفة الحوض فيها ذكر أن أناسًا يُذادون عنه ويُدفعون ويؤخذ بهم إلى النار، فيقول النبي ﷺ: «**أَيْ رَبِّ أُصَيْحَابِي أُصَيْحَابِي**»(٥)، أو قال: «**أَصْحَابِي أَصْحَابِي، فَيُقَالُ: إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ**»(٦).

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٠٠). (٢) أخرجه مسلم (٢٢٩٢).

(٣) أخرجه الترمذي (٢٥٤٢)، وقال: (حسن غريب)، وأحمد (٣/ ٢٢٠)، والنسائي في الكبرى (٦/ ٥٢٣)، وابن جرير (٣٠/ ٣٢٤)، والضياء (٦/ ٢٤٢).

(٤) سبق تخريجه (ص٣٢٦).

(٥) أخرجه البخاري (٦٥٨٢)، ومسلم (٢٣٠٤).

(٦) أخرجه البخاري (٦٥٧٥)، ومسلم (٢٢٩٧).

القول الثاني: قول طائفة من أهل العلم: إن الحوض حوضان: حوض قبل الصراط، وحوض بعد الصراط، فمن لم يشرب منه قبل الصراط بأن أخذ للعذاب من هذه الأمة، ثم نجا بعد ذلك، فَثَمَّ حوض آخر بعد الصراط يشرب منه.

ولكن الذي تدل عليه الأحاديث بظهور وكثرة أن الحوض يكون قبل الصراط لا بعده.

ثم القائلون بأنه قبل الصراط ـ أيضًا ـ اختلفوا: هل هو قبل الميزان، أم بعد الميزان؟ على قولين لأهل العلم، والأكثر ـ أيضًا ـ أنه قبل الميزان، وأنه في العرصات قبل أن يأتي الله ﷻ لفصل القضاء، وقبل أن تتطاير الصحف، إلى آخر ذلك، ولشدة طول مكث الناس فإن الله يكرم نبيه ﷺ بهذا الحوض حتى يشرب منه المؤمنون؛ فلا يظمؤون ولا يقلقون من شدة هول الموقف.

فإذًا: نقول: الصواب أنه قبل الصراط، وأيضًا أنه قبل الميزان، قال القرطبي(١) صاحب كتاب: (التذكرة) في كلام مشهور عنه يتناقله العلماء، قال: (والمعنى يقتضي هذا؛ لأن الناس يخرجون من قبورهم عطاشًا، فإذا وافوا الموقف فإنهم يحتاجون مع طول الموقف إلى ما به ذهاب ظمئهم وسرورهم، وهذا يناسب أن يكون إكرام النبي ﷺ بالحوض قبل الميزان)(٢).

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الأندلسي القرطبي المفسر، كان من عباد الله الصالحين، والعلماء العارفين الورعين الزاهدين في الدنيا، له مصنفات عديدة؛ منها: الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة بأمور الآخرة، توفي سنة ٦٧١هـ. انظر: نفح الطيب (٢/ ٢١٠)، والوافي بالوفيات (٢/ ٨٧)، وشذرات الذهب (٥/ ٣٣٥).

(٢) انظر: كتاب التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي (ص٢٩١).

المسألة الرابعة:

جاء في الأحاديث أن الحوض يُذاد عنه؛ فقد جاء أن النبي ﷺ يذود أناسًا عن الحوض، وجاء في أحاديث أخرى أن النبي ﷺ يأتيه قوم فيعرفهم، فيذادون عن الحوض، أي: يذودهم غيره ﷺ، فيقول: «**أَيْ رَبِّ أُصَيْحَابِي أُصَيْحَابِي**»[١] إلى آخر الأحاديث التي سيأتي توجيهها، وهذا يدل على أن التحقيق أن الذود عن الحوض نوعان:

الأول: ذود عام؛ وهو ذود النبي ﷺ غير أمته أن يستقوا من الحوض، فيدفعهم أو يمنعهم، ويذودهم عن الحوض الخاص بأمته ﷺ، وهذا الذود العام منه ﷺ وإبعاد الناس عن حوضه إلا أمته يفيد فائدتين:

الفائدة الأولى: أنه ﷺ رؤوف رحيم بالمؤمنين به من هذه الأمة، فيريد أن تختص أمته بحوضه، وذلك فيه إكرام لهم، ومزيد عناية بهذه الأمة.

والفائدة الثانية: أنه ورد أن لكل نبي حوضًا، والنبي ﷺ يريد من كل أتباع نبي من الأنبياء ـ إخوانه الأنبياء والمرسلين ـ يريد من كل تابع لنبي ومؤمن بنبي أن يذهب إلى النبي، فيكون أبلغ في ظهور عظم الرسالة، رسالة النبي إلى قومه، ورأفته بقومه، وإظهار لمن آمن بكل نبي على من لم يؤمن بذلك النبي، وهذا توجيه جيد أفاده عدد من أهل العلم، منهم الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ومن تبعه[٢].

أما الذود الخاص؛ فهذا يذاد عن الحوض طائفة قليلة بالنسبة إلى كثرة من يرده، وقد جاء في أحاديث كثيرة عنه ﷺ أنه إذا ورد الحوض ورد عليه أناس يعرفهم ويعرفونه، ثم يذادون عن الحوض، أي: يدفعون

---

(١) سبق تخريجه (ص٣٢٩).

(٢) انظر: فتح الباري (١١/ ٤٧٤).

بشدة، فيقول: «**أَيْ رَبِّ قَوْمِي، أَيْ رَبِّ أُمَّتِي**»(١)، وفي رواية: «**أَصْحَابِي أَصْحَابِي**»، وفي رواية لأنس في الصحيح: «**أُصَيْحَابِي أُصَيْحَابِي، فَيُقَالُ: إِنَّكَ لَا تدري مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ**»(٢)، وفي رواية: «**إِنَّهُمْ لَمْ يَزَالُوا مُرْتَدِّينَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ مُنْذُ فَارَقْتَهُمْ**»(٣)، فهذا دفع بشدة عن الحوض لطائفة من المرتدين، ومن المحْدِثين، ولهذا اختلف أهل العلم في هؤلاء الذين يُدفعون عن الحوض على أقوال:

القول الأول: أن الذين يذادون عن الحوض هم الذين ارتدوا من الصحابة بعده ﷺ؛ كالذين تَبِعوا مسيلمة الكذاب(٤)، أو سجاح(٥)، أو كفروا وارتدوا بعد ذلك، وهم قليل، ويدل على قلتهم أنه ﷺ قال: «**لَأَذُودَنَّ رِجَالًا عَنْ حَوْضِي**»(٦)، وفي رواية أخرى قال: «**أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ، وَلَأُنَازِعَنَّ أَقْوَامًا، ثُمَّ لَأُغْلَبَنَّ عليهم، فَأَقُولُ: يا رَبِّ أَصْحَابِي**

---

(١) أخرجه البزار في مسنده (١/ ٣١٤)، والقضاعي في مسند الشهاب (٢/ ١٧٥). وانظر: الترغيب والترهيب (١/ ٣١٨)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٢٥٢)، ومجمع الزوائد (٣/ ٨٥).

(٢) سبق تخريجه (ص٣٢٩).

(٣) أخرجه البخاري (٣٣٤٩)، ومسلم (٥٨) (٢٨٦٠).

(٤) مسيلمة بن ثمامة بن كبير الحنفي، لقب برحمن اليمامة، فدمغه الله بالكذب، فلا يقال: مسيلمة إلا ومعها الكذاب، ادعى النبوة، وارتد عن الإسلام، ثم قتله وحشي قاتل حمزة بحربته، رماه بها فخرجت من الجانب الآخر، وذلك في حرب المرتدين في عهد أبي بكر رضي الله عنه. انظر: فتوح البلدان (ص٩٧)، والكامل في التاريخ (٢/ ١٦٧)، والبداية والنهاية (٦/ ٣٦٤).

(٥) سجاح بنت الحارث التميمية، ادعت النبوة في عهد أبي بكر، وتزوجت بمسيلمة الكذاب، ثم تابت بعد قتله، وعادت إلى الإسلام، وعاشت إلى زمن معاوية. انظر: الإصابة (٧/ ٧٢٣)، والمنتظم (٤/ ٢٢)، والبداية والنهاية (٦/ ٣١٩).

(٦) أخرجه البخاري (٢٣٦٧)، ومسلم (٢٣٠٢).

أَصْحَابِي، فَيُقَالُ: إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ»(١)، فهذا يدل على قلتهم، ويدل على ذلك ـ أيضًا ـ قوله ﷺ: «**أَيْ رَبِّ أُصَيْحَابِي أُصَيْحَابِي**»(٢).

قال أهل العلم: إن كلمة **(قوم)**، و**(أصيحابي)** ونحوهما يدل على قلة العدد لا على كثرته، وهذا يناسب هذا القول؛ لأن عدد الذين ارتدوا بعد النبي ﷺ ممَّن صحبوه أو حجوا معه حجة الوداع قليل من شرذمة من الأعراب الذين لم يؤمنوا به حق الإيمان.

القول الثاني: أن الذين يذادون عن الحوض هم المنافقون، والنبي ﷺ لم يعرف المنافقين جميعًا؛ فقد قال الله ﷻ له: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِۚ﴾ [محمد: ٣٠]، فيأتون يوم القيامة وعليهم سيماء أهل الإيمان، أو أنهم مع المؤمنين، فيظنهم ﷺ من المؤمنين به ظاهرًا وباطنًا، ثم يُذادون فَيُدْفَعُونَ عن الحوض بشدة ويُساقون إلى النار، فيقول النبي ﷺ: «**أَصْحَابِي أَصْحَابِي**» باعتبار ما كان عليه ظاهر أمرهم، فيُقال: «**إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ**»، أو «**إِنَّهُمْ لَمْ يَزَالُوا مُرْتَدِّينَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ مُنْذُ فَارَقْتَهُمْ**»(٣)، أي: ظهر نفاقهم واستبان بعد وفاته ﷺ.

القول الثالث: إن الذين يذادون هم كل من أحدث بعده ﷺ حدثًا فغير في دينه، إما بالارتداد عن الإسلام إلى الكفر، أو بما هو دون ذلك من المحدثات من أنواع البدع المضلة؛ كبدعة الرفض، والسبئية، والخوارج، والنصب، والاعتزال، وأشباه ذلك، كل هذه من أنواع المحدثات، والنبي ﷺ قال في وصف من يذاد قال: «**فَيُقَالُ: إنك لَا تدري مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ**»، وهذه من جملة أنواع المحدثات.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٥٧٥)، ومسلم (٢٢٩٧).
(٢) سبق تخريجه (ص٣٢٩).
(٣) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.

وهذا القول الثالث هو أظهر الأقوال؛ لشموله القولين السابقين، فنقول:

أولًا: الذين يذادون ـ كما ورد في بعض الأحاديث ـ بعض الذين ارتدوا ممن شارك في حجة الوداع، أو صحب النبي ﷺ ولم يؤمن به إيمانًا حقيقيًّا، فهؤلاء يُذادون، وأيضًا يُذاد المنافقون، وأيضًا يُذاد كلُّ أصحاب الفرق الضالة: كالخوارج، والمعتزلة، والرافضة، وأشباه هؤلاء من الفِرَق الذين ضلوا، وأحدثوا في الدين، وابتدعوا في الدين ما لم يأذن به الله.

قال بعض أهل العلم: ويلحق بذلك ـ أيضًا ـ من افترى على الله ﷻ في دينه ـ أي: كذب في أمر الدين ـ، ويدل على ذلك ما رواه الإمام أحمد في مسنده وغيره بألفاظ متقاربة من أن النبي ﷺ قال: «**سَيَكُونُ بَعْدِي أُمَرَاءُ، فَمَنْ دَخَلَ عَلَيْهِم فَصَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ، وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ؛ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ، وَلَيْسَ بِوَارِدٍ عَلَيَّ الْحَوْضَ**»(١) قال في وصف هؤلاء: «**فَمَنْ دَخلَ عَلَيْهِم فَصَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ، وَأَعَانَهُمْ على ظُلْمِهِمْ**» أي: يكذبون على الدين، وهذا يصدقهم على ذلك، ويعينهم على الكذب على الدين، ويعينهم على الظلم، فهذا مُحْدِثٌ؛ ولهذا ألحق بتلك الفئات في قوله ﷺ: «**فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ، وَلَيْسَ بِوَارِدٍ عَلَيَّ الْحَوْضَ**».

المسألة الخامسة:

خالف في الحوض طوائف من أهل البدع؛ فخالف فيه: المعتزلة، والخوارج، والرافضة.

---

(١) أخرجه الترمذي (٦١١)، والنسائي (٧/ ١٦٠)، وأحمد (٢/ ٩٥)، و(٤/ ٢٦٧)، وابن حبان (٢٧٩)، والطبراني في الكبير (٤/ ٥٩)، و(١٩/ ١٣٥)، والأوسط (٨/ ٢٣١).

أما المعتزلة، فخالفوا في إنكاره أصلًا، فأنكروا الحوض، وقالوا: هذه الصفة التي وردت لا تُعقل، فردوا الأحاديث المتواترة المتطابقة المتتابعة لفظًا ومعنًى، ردوها بالعقل، وقالوا: الحوض لا يعقل، ولكن له معنى يؤول إليه، فليس عندهم حوض موجود يوم القيامة، وإنما هو معنى من المعاني، قالوا: فكيف يكون الحوض قبل الصراط، وبين الناس وبين الجنة جهنم الكبيرة، ويكون الحوض يغذى من الجنة، والصراط على جهنم، أي: أنهم تخيلوا ما ورد في صفة يوم القيامة بعقولهم، ثم بعد ذلك ردوا بعض الأحاديث مما لا يتناسب مع الوصف العام الذي تخيلوه، ومن المعلوم أن السنة إذا ثبتت ـ ولو بالآحاد، فكيف إذا كانت بالتواتر اللفظي والمعنوي؟! ـ إذا ثبتت فلا يجوز أن يسلَّط عليها العقل؛ لأن الأمر أمر غيبي، والمعتزلة ـ كما هو معلوم في قاعدتهم ـ يؤولون الغيبيات؛ فأنكروا الصراط والميزان، أولوا الصراط، وأولوا الميزان، وأولوا الصحف، وأولوا الحوض، إلى غير ذلك، على أساس قاعدتهم من تسليط العقل على النقل؛ فإذًا مخالفتهم مردودة.

وقال بعض أهل العلم: مَنْ أنكر الحوض بعد علمه بالتواتر فإنه يكفر، ولكن هذا فيه نظر من جهة تطبيقه؛ لأن التواتر قسمان: تواتر لفظي، وتواتر معنوي، وقد يسلمون بصحة النقل، لكن لا يسلمون بصحة الدلالة.

أما الخوارج والرافضة؛ فمخالفتهم ليست في إثبات الحوض، ولكن في أنهم جعلوا أحاديث الحوض على غير ما هي عليه من جهة الصحابة رضي الله عنهم، فقالت الخوارج والرافضة: إن الذين ارتدوا فلم يردوا على الحوض هم الصحابة رضي الله عنهم، وأولئك جمع كبير من الصحابة، فيؤمن الخوارج والرافضة بالحوض، لكن يقولون: هؤلاء الذين رُدوا هم الصحابة رضي الله عنهم، ويحتجون بأحاديث الحوض على تكفير الصحابة رضي الله عنهم!

فيقول: الرافضة ـ مثلًا ـ: إن هؤلاء أصحاب النبي ﷺ، فإنه لم يبقَ على الإيمان بعده ﷺ إلا نفر قليل، والأكثرون كفروا ـ والعياذ بالله ـ[(١)].

والرد على هذه الفِرْية من أوجه:

الوجه الأول: أنه وردت في الأحاديث ألفاظ مختلفة تدل على تقليل العدد؛ فقال ﷺ: «**لَأَذُودَنَّ رِجَالًا عَنْ حَوْضِي**» هذا في لفظ، وفي الثاني: «**أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ، وَلَأُنَازِعَنَّ أَقْوَامًا، ثُمَّ لَأُغْلَبَنَّ عَلَيْهِم**»، وفي الثالث قال: «**فأقول**: «**أَيْ رَبِّ أُصَيْحَابِي أُصَيْحَابِي**»، وفي الرابع قال: «**أَصْحَابِي أَصْحَابِي**»[(٢)]؛ فدل ذلك بمقتضى اللغة على أن العدد قليل؛ كما يقول القائل في اللغة: أتاني بنو تميم إلا قومًا منهم لم يأتوا. أي: إلا قليل منهم، فإذا أتت الجملة الكثيرة، ثم استثني قوم دل على قلة أولئك، كيف وقد جاء الحديث فيه ذكر التقليل بقوله: «**أُصَيْحَابِي أُصَيْحَابِي**».

الوجه الثاني: في الرد على الرافضة في هذا الباب أن الذين نقلوا أحاديث الحوض عن النبي ﷺ هم الذين زعمت الرافضة أنهم كفروا، وهم جمع كثير أكثر من خمسين صحابيًّا رضي الله عنهم، يقول الرافضة: إن هؤلاء كفروا، وهم الذين نقلوا أحاديث الحوض، فنقول: إن كنتم صدقتم أن ما نقله هؤلاء من صفة الحوض، وأحاديث الحوض أنها صحيحة، فكيف تقبلون أحاديث مَنْ كفر عندكم؟! وإن كان النقل عندكم إنما هو للتكاثر، فكيف ينقل هؤلاء الأجلاء من الصحابة رضي الله عنهم والعدد الغفير أحاديث فيها تكفيرهم؟! لا شك أن فهم الجمع الغفير، بل عامة الصحابة، بل كل الصحابة رضي الله عنهم لأحاديث الحوض، وكونهم رَوَوْها

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام رحمه الله (٢/ ٦٤).
(٢) سبق تخريج هذه الأحاديث (ص٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٣).

وتناقلوها جميعًا ـ جميع الصحابة ﭫ وجميع التابعين ـ، نقلوها وتناقلوها مع ترضيهم عن الخلفاء الأربعة جميعًا، وعن العشرة المبشرين بالجنة ﭫ، مما يدل دلالة قاطعة على أن هذا الفهم لتلك الأحاديث لم يكن معروفًا عند الصحابة ﭫ، ولا التابعين، ولا تابعي التابعين، فكون فهم الأحاديث يكون غائبًا عن الصحابة جميعًا، وعن التابعين، وعن تابعي التابعين، ولا يظهر هذا الفهم إلا بعد مئتي سنة فهذا يدل على أن هذا الفهم مردود؛ لأنه لم يفهمه أجيال من المسلمين، وإذا كان كذلك؛ فالقاعدة المتفق عليها: أن الفهم إذا كان محدثًا، وغابت القرون المفضلة، ولم تفهم هذا الفهم، فإن معنى ذلك أن هذا الفهم غير صحيح، وهذا هو الذي يوافق الواقع، فإن الذين ارتدوا من أصحاب النبي ﷺ ممَّن لم يدخل الإيمان في قلوبهم نفر قليل ممَّن قاتلوا مع مسيلمة، أو كفروا بعد إسلامهم من شذاذ الأعراب وطوائف ممن قال الله ﷻ فيهم: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١].

والرافضة لهم كلام طويل في الاستدلال بأحاديث الحوض على مسألة تكفير الصحابة، ليس هذا محل بسطها وبيانها.

المسألة السادسة في هذا الأمر العظيم:

أن الشرب من الحوض وورود الحوض له أسباب في هذه الدنيا ينبغي بل يجب على الموحد أن يحرص عليها، بل يجب على كل مسلم أن يحرص عليها:

السبب الأول: أن يكون غير محدث في الدين حدثًا؛ أي: كل ما لم يكن على عهده ﷺ من أنواع الاعتقاد والعلم فإنه يجب رده، أي: أن لا يَعْتَبِرَهُ حقًّا.

فإذًا: العقيدة والدين هو الذي كان عليه ﷺ وأصحابه في عهده،

فكل مَن أتى بشيء جديد فإنه لا يأمن أن يكون داخلًا في قوله: «**إِنَّكَ لَا تدري مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ**»[١]، حتى إن أهل العلم أدخلوا في ذلك كل مَنْ أحدث بدعة في الاعتقاد من المرجئة، والخوارج، والمعتزلة، والكُلَّابية، والرافضة، والسبئية، إلى غيرها من الفِرَق الغالية، والمتوسطة، والخفيفة، كل من أحدث حدثًا يدخل في ذلك؛ ولهذا يجب على الموحد، وعلى المؤمن أن يحرص تمامًا على أن يحظى بهذه التكرمة العظيمة، وهي ورود حوض النبي ﷺ الذي مَنْ شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدًا، وأَمِنَ في يوم الفزع، وأمن في يوم الحزن؛ حيث قال الله ﷻ: ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ﴾ [الأنبياء: ١٠٣].

ومن أسباب عدم الحزن: أنه يأمن قبل تطاير الصحف بأن يشرب من حوض النبي ﷺ؛ لذلك صار اهتمام المهتم بالتوحيد، وبالعقيدة وبالدين الصحيح؛ لأجل أن يأمن على نفسه، وأن يحظى بهذه التكرمة العظيمة يوم القيامة.

السبب الثاني: أن يُخَلِّصَ قلبه من الغش والغل لخيرة هذه الأمة، وهم صحابة رسول الله ﷺ، فإن النبي ﷺ يُحشر معه من أحبه، والصحابة ﵃ معه يوم القيامة؛ كما ثبت في الحديث: «**أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ**»[٢]، وإذا كان كذلك، فلا يجوز لأحدٍ أن ينتقد الصحابة ﵃، أو أن يبغض بعضًا منهم، أو نحو ذلك، بل يجب عليه أن يحب الجميع؛ فلعله أن يُحشر في زمرتهم، وأن يرد حوض نبيه ﷺ معهم.

السبب الثالث: أن يكون بعيدًا عن الافتراء في دين الله ﷻ، كما جاء في الحديث الصحيح: أن النبي ﷺ ذكر أن من صفة الذين لا يردون

---

(١) سبق تخريجه (ص٣٣٣).

(٢) أخرجه البخاري (٣٦٨٨)، ومسلم (٢٦٣٩).

عليه الحوض، قال: «**سَيَكُونُ بَعْدِي أُمَرَاءُ، فَمَنْ دَخَلَ عَلَيْهِم فَصَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ، وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ؛ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ، وَلَيْسَ بِوَارِدٍ عَلَيَّ الْحَوْضَ**»(١)، وهذا الأمر شديد في أن المرء لا يكذب على دين الله، وأيضًا إذا خالط أحدًا فلا يصدقه على كذبه، فلا يصدق مَن يكذب على دين الله؛ ولهذا فالمسألة العظيمة في أن المرء يعلم الدين، ويعتقد الاعتقاد الصحيح، ويعلم الشريعة، ولا يعين المرء المسلم مَن كَذَب على الدين، بل يجب عليه أن لا يصدق أحدًا بكذبه، وأن لا يعين أحدًا على ظلمه، بل يسأل الله ﷻ السلامة والعافية، وأكثر ما يورد الناس النار يوم القيامة اللسان؛ فلذلك ينتبه المرء بأنه لا يقول شيئًا يكون كذبًا على الدين؛ لأنك قد تقول: المسألة سهلة، وتتكلم في الدين، فلا تنطق بالحق، فهذا فيمن كذب على دين الله، فهذه مرتبة عظمى، أما أن يقول المرء في دين الله ﷻ بما لا يعلمه، فهذا قد يكون افتراءً على الدين؛ ولهذا ذكر السفاريني رحمه الله في عقيدته المعروفة ـ في منظومته ـ جملة هذه الصفات في قوله: (إنه يذاد عن الحوض المُفْتَري على الله ﷻ)(٢) يعني: من كذب على الله ﷻ في العقيدة، أو في الدين، فنسب شيئًا إلى الله ﷻ، أو إلى دينه، إنما هو مَحْضُ تَخَرُّص منه، وليس هذا باجتهادٍ أخطأ فيه، أو هو معذور في اجتهاده، لا، إنما هو محض تخرص واستهانة وعدم مبالاة بما ينسبه للشريعة وللدين، فعلى المرء أن يحافظ على لسانه من أن يفتري على الله ﷻ، والله تبارك وتعالى نهى أن يقال عليه ما ليس للمرء به علم؛ فقال: ﴿وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]؛ فقرن بين الشرك وبين القول على الله بلا علم.

---

(١) سبق تخريجه (ص٣٣٤).

(٢) انظر: العقيدة السفارينية (ص٧٧)، ونصه:

عَنْهُ يُذَادُ الْمُفْتَرِي كَمَا وَرَدْ ... وَمَنْ نَحَا سُبْلَ السَّلَامَةِ لَمْ يَرِدْ

السبب الرابع: أن يبتعد المرء عن الكبائر والذنوب، وعن المداومة عليها، وإذا أذنب يرجع ويستغفر؛ لأن جمعًا من أهل العلم قالوا: إن الذين يلازمون الكبائر لا يردون الحوض، وأخذوا ذلك فيما يقال للنبي ﷺ: «**فَيُقَالُ: إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ**»(١)، والناس في عهد النبي ﷺ كانوا إذا أذنبوا استغفروا، ولم يكن بينهم ـ أي: مِن الصحابة رضي الله عنهم ـ مَن هو مداوم على الكبيرة غير تائب منها؛ لهذا يحرص المرء على أن يأتي بالسبب الذي به غفران الله عز وجل، وأن يكرمه الله بحوض نبيه ﷺ بأن يبتعد عن الكبائر والموبقات وعن الآثام، وأنه إذا غشيَ شيئًا من المعاصي، فينيب ويستغفر، ويتبع السيئة الحسنة؛ لتمحى عنه السيئات(٢).

---

(١) سبق تخريجه (ص٣٢٩).

(٢) انظر في مبحث الحوض: السنة لابن أبي عاصم (٢/٣٢١)، والإبانة للأشعري (ص٢٤٥)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص٢٥٠)، وشرح العقيدة الواسطية للعلامة ابن عثيمين رحمه الله ضمن مجموع فتاواه (٨/ ٥١٥ ـ ٨١٧).

وَالشَّفَاعَةُ الَّتِي ادَّخَرَهَا لَهُمْ حَقٌّ، كَمَا رُوِيَ فِي الأَخْبَارِ.

الشَّرْحُ

قوله: ﴿**وَالشَّفَاعَةُ الَّتِي ادَّخَرَهَا**﴾ يعني: ادخرها رسول الله ﷺ ﴿**لَهُمْ**﴾ يعني: لأمته ﴿**حَقٌّ**﴾ يعني: ثابتة ﴿**كَمَا رُوِيَ فِي الأَخْبَارِ**﴾، وأراد بقوله: (ادَّخَرَهَا) ما جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ، فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ، وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ فَهِيَ نَائِلَةٌ ـ إن شَاءَ اللهُ ـ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا**»[١]، وفي رواية قال: «**وَإِني أَخَّرْتُ شَفَاعَتِي**»[٢]، قوله ﷺ: «**اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي**»، أو«**أَخَّرْتُ شَفَاعَتِي**»، هذا يدل على أنه ادخرها لهم ﷺ، أي: جعلها مُدَّخَرة مرجَأَةً إلى يوم القيامة، فالله ﷻ جعل لكل نبي شفاعة تحصل له جزمًا بإكرام الله ﷻ له وإذنه، ومحض تفضله ﷻ، والنبي ﷺ لأجل شدة رحمته ورأفته بالمؤمنين ومعرفته بما فيه نجاتهم في الدنيا والآخرة أخَّر هذه الشفاعة إلى يوم القيامة.

قوله: ﴿**حَقٌّ**﴾ يعني: ثابتة كما روي في الأخبار، والشفاعة هذه التي ادخرها لهم يُعنى بها في أول ما يعنى: الشفاعة العامة لأهل الموقف أن يعجل الله ﷻ لهم الحساب، فيستريحون من العناء، ويعرف كلٌّ منزلته. هذا معنى **قوله:** ﴿**وَالشَّفَاعَةُ الَّتِي ادَّخَرَهَا لَهُمْ حَقٌّ، كَمَا رُوِيَ فِي الأَخْبَارِ**﴾.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٣٠٤)، ومسلم (١٩٩).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ٣٠٤)، وابن أبي عاصم في السنة (٢/ ٣٩٨)، وذكره الهيثمي في المجمع (١٠/ ٢١٠)، وانظر: تفسير ابن كثير (١/ ٥١٢).

وفي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: في تعريف الشفاعة:

الشفاعة في اللغة: من الشفع؛ وهو: الزوج ضد الفرد؛ لأن الداعي أو المتوسط صار زوجًا للسائل، بعد أن كان السائل فردًا، فسمي شفيعًا؛ لأنه شفعه، أي: صار ثانيًا معه، وحقيقة الشفاعة في اللغة هي: السؤال، سؤال الشافع للمشفوع له في حاجة ما، وطلب ذلك، فرجعت في اللغة إلى معنى السؤال والدعاء، فمَن قال لأحدٍ: اشفع لي عند فلان، يعني: اسأل لي، واطلب لي، وتوسط لي، ونحو ذلك[(١)].

وأما في الاصطلاح؛ فالشفاعة اسم عام لكل دعاء للنبي ﷺ يوم القيامة لأمته، فكل دعوة يدعو بها ﷺ في العرصات يوم القيامة، فإنها تعد من الشفاعة مثلما جاء في الحديث: «**أُمَّتِي أُمَّتِي**»[(٢)]، أو«**أُمَّتِي يا رَبِّ**»[(٣)]، أو نحو ذلك، هذه كلها شفاعة؛ ولهذا أهل العلم جعلوا الشفاعة عدة أقسام؛ لأجل ما جاء في الأحاديث؛ ولتنوع العبارات في ذلك.

المسألة الثانية:

أن الشفاعة ـ في أحكامها ـ قسمان: شفاعة في الدنيا، وشفاعة في الآخرة، والذي أراده الطحاوي هنا الشفاعة في الآخرة؛ لأنه عبَّر **بقوله**: ﴿**الَّتِي ادَّخَرَهَا لَهُمْ**﴾، ولكن لما كان ثَمَّ مَنْ يخالف في أحكام الشفاعة في الدنيا والآخرة، وفي تأصيلها، وفي العقيدة الصحيحة فيها، يذكر العلماء هنا ما يتصل بالشفاعة في الآخرة، وأيضًا الشفاعة في الدنيا، ويبينون أحكام ذلك بالنسبة للنبي ﷺ، ولعموم المكلفين.

---

(١) انظر مادة (شفع) في: العين (١/ ٢٦٠)، وتهذيب اللغة (١/ ٢٧٧)، ومقاييس اللغة (٣/ ٢٠١)، ولسان العرب (٨/ ١٨٣).

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٤٠)، ومسلم (١٩٣)، وهو حديث طويل في قصة الشفاعة العظمى لنبينا ﷺ.

(٣) أخرجه البخاري (٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤).

المسألة الثالثة:

الشفاعة في الآخرة اختلف فيها الناس على أقوالٍ متعددةٍ، فَثَمَّ شفاعة مجمع عليها، وهي شفاعته ﷺ لأهل الموقف ـ كما سيأتي ـ.

وهناك شفاعة أنكرها المعتزلة والخوارج وطوائف؛ وهي الشفاعة لأهل الكبائر من الأمة في أن يعفو الله ﷻ عنهم، وأن يخرجهم من النار، وهناك أنواع من الشفاعة يختلف فيها نظر العلماء من أهل السنة ومن غيرهم من أجل ورود الدليل عليها، وهذه الثالثة لا تُعد من الخلاف في العقيدة؛ لأنه قد يثبت الشفاعة مَن رأى صحة حديث، وقد ينفيها آخر؛ لعدم ثبوت الدليل عنده بذلك؛ فهي إذًا مأخذ اجتهاد.

المسألة الرابعة:

أن الشفاعة التي للنبي ﷺ بما جاء في الأخبار يوم القيامة أنواع:

أولها: الشفاعة العظمى؛ وهي شفاعته ﷺ لأهل الموقف أن يحاسبوا، فإن الناس يوم القيامة يمكثون زمانًا طويلًا في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، ينتظرون الفرج، وهم في شدة كرب، وشدة حر، وخوف وهلع، ينتظرون الحساب، وينتظرون تبيين المنازل، فيأتون إلى الأنبياء، يأتون إلى آدم يستغيثون به، يطلبونه أن يشفع لهم، فيقولون له: أنت أبونا، ألا ترى ما نحن فيه؟ اشفع لنا. فيعتذر عن ذلك متذكرًا ذنبه ؑ، ثم يأتون إلى نوح ؑ، ثم يأتون إلى إبراهيم ؑ، ثم يأتون إلى موسى ؑ، ثم يأتون إلى عيسى ؑ، كل هؤلاء يعتذرون، وبعضهم يذكر سؤالًا له، وبعضهم يذكر ذنبًا له، كما جاء ذلك في الحديث الطويل المعروف بحديث الشفاعة(١)، ثم يأتون إلى النبي ﷺ، فيقول ﷺ: «**أَنَا لَهَا، أَنَا لَهَا**»، فيذهب، فيخر تحت العرش بعد نزول

---

(١) سبق تخريجه (ص١٣٧).

الجبار جَلَّ جَلَالُهُ، قال ﷺ: «**ثُمَّ يَفْتَحُ اللهُ عَلَيَّ مِنْ مَحَامِدِهِ وَحُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَفْتَحْهُ عَلَى أَحَدٍ قَبْلِي، ثُمَّ يُقَالُ: يَا مُحَمَّدُ! ارْفَعْ رَأْسَكَ، سَلْ تُعْطَهْ، وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ**».

وهذا الحديث فيه من جهة السياق ما يدل على أن المراد من هذا السؤال أن يشفع لهم ﷺ في تحقيق ما طلبوا، وإن لم يرد له ذكر في الحديث في تحقيق ما طلبوا، وهو أن يحاسبوا، وأن يستريحوا من الموقف، فهذه هي الشفاعة العظمى، جاءت فيها عدة أحاديث، وعليها التفسير في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]، وكما جاء في دعاء المجيب للأذان: «**اللَّهُم رَبَّ هذه الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ، وَالصَّلَاةِ الْقَائِمَةِ، آتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ، وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتَهُ**»(١)، فالمقام المحمود هو المقام الذي تحمده عليه الخلائق جميعًا، ويثني عليه به ﷺ جميعُ الخلائق الذين وقفوا للحساب، وهو مقام الشفاعة العظمى؛ لأنه بدعائه ﷺ، وشفاعته يرتاح الناس من ذلك الموقف العظيم الذي لا يتصور، ولا يعرف هوله إلا مَنْ قام فيه ـ أعاننا الله عَزَّ وَجَلَّ على كرباته، وأمننا من الفزع الأكبر ـ.

النوع الثاني من الشفاعة: شفاعته ﷺ في أهل الكبائر، وهذه قد جاء بها الدليل الخاص بقوله ﷺ: «**شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي**»(٢)،

---

(١) أخرجه البخاري (٦١٤).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥)، وابن ماجه (٤٣١٠)، وأحمد (٣/ ٢١٣)، وابن حبان (٦٤٦٨)، والحاكم (١/ ١٣٩) و(٢/ ٤١٤)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والبيهقي في الكبرى (٨/ ١٧)، و(١٠/ ١٩٠)، وأبو يعلى (٦/ ٤٠)، والطبراني في الكبير (١/ ٢٥٨)، و(١١/ ١٨٩)، والصغير (٤٤٨)، والطيالسي (١/ ٢٣٣)، والشهاب القضاعي في مسنده (١/ ١٦٦).

وقد سأل أبوهريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ نبينا ﷺ فقال له: «**يا رَسُولَ اللهِ! مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟**»، فقال ﷺ: «**أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إلا الله، خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ، أَوْ نَفْسِهِ**»(١)، فقوله: «**أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي**» أي: سعيد الناس بشفاعتي، فأسعد: أفعل على غير بابها بمعنى فعيل، أي: سعيد الناس بشفاعتي؛ كما قال سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٤]، ليس معناه أنهم أحسن مقيلًا من أهل النار، فيشترك أهل النار معهم في حسن مقيل، بل معنى قوله: ﴿وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ أي: حَسُنَ مقيلهم، فأحسن ليست على بابها في المفاضلة، ولكنها بمعنى المصدر، بمعنى حسن مقيلهم، وأسعد الناس بمعنى: سعيد الناس بشفاعتي، ونحو ذلك.

وهذه الشفاعة لأهل الكبائر؛ لعموم اللفظ «**شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ من أُمَّتِي**»، وهي نوعان:

النوع الأول: في قوم من أهل الكبائر رجحت سيئاتهم على حسناتهم، فأُمر بهم إلى النار، فيشْفَع فيهم ﷺ أن لا يدخلوا النار، فَيُشَفَّعُ فيهم ﷺ.

النوع الثاني: في أقوام دخلوا النار، فيشفع فيهم ﷺ أن يخرجوا منها: «**فَيَخْرُجُونَ من النَّارِ قد امْتَحَشُوا، فَيُصَبُّ عَلَيْهِم مَاءُ الْحَيَاةِ، فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ**»(٢)

النوع الثالث من أنواع الشفاعة: شفاعته ﷺ في أن يدخل فئام، أو أن يدخل أقوام الجنة بغير حساب ولا عذاب، وهذه يُستدل لها بقول عكاشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في حديثه لما قال للرسول ﷺ: «**ادْعُ اللهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ**»،

---

(١) أخرجه البخاري (٩٩).

(٢) أخرجه البخاري (٢٢، ٦٥٦٠)، ومسلم (١٨٤).

قال ﷺ: «**أَنْتَ مِنْهُمْ**»(١).

النوع الرابع: شفاعته ﷺ في رفع درجات بعض أهل الجنة، وهذه يذكرها أهل العلم، ولم يوردوا عليها دليلًا بينًا، وهي شفاعة متفق عليها، حتى عند أهل البدع، فيستدل لها بالاتفاق، وأيضًا يستدل لها بما استدل به ابن القيم رحمه الله في شرحه على تهذيب سنن أبي داود؛ حيث قال: ويستدل لها بقوله ﷺ لما صلى على أبي سلمة رضي الله عنه(٢): «**اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأَبِي سَلَمَةَ، وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي الْمَهْدِيِّينَ**»(٣)، فقوله: «**وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ**» دعاء في الدنيا له، وهذا معنى الشفاعة.

النوع الخامس: شفاعته ﷺ لأقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم، وصاروا على الأعراف في أن يعفو الله عز وجل عنهم، ويدخلهم الجنة، وهؤلاء في عموم قوله عز وجل: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّۢا بِسِيمَىٰهُمْ﴾ [الأعراف: ٤٦]، على أحد أوجه التفسير من أن أصحاب الأعراف هم الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم، فيجعلون على رأس جبل بين الجنة والنار؛ لأجل التساوي، إذا نظروا يمنة إلى الجنة سروا، وإذا نظروا شمالًا إلى النار خافوا، فيشفع فيهم ﷺ إكرامًا في أن يجعلهم الله عز وجل من أهل الجنة(٤).

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٠٥)، ومسلم (٢٢٠).

(٢) انظر: حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (٧/ ١٣٤) مع مختصر المنذري، وقال: والنوع الثاني: شفاعته ﷺ لقوم من المؤمنين في زيادة الثواب، ورفعة الدرجات، وهذا قد يستدل عليه بدعاء النبي ﷺ لأبي سلمة رضي الله عنه، وقوله: «**اللهم اغْفِرْ لِأَبِي سَلَمَةَ، وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ في الْمَهْدِيِّينَ**». وقوله في حديث أبي موسى رضي الله عنه: «**اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِعُبَيْدٍ أبي عَامِرٍ، اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَوْقَ كَثِيرٍ مِنْ خَلْقِكَ**».

(٣) أخرجه مسلم (٩٢٠) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

(٤) انظر: تفسير القرطبي (٧/ ٢١١)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٢١٧)، والدر المنثور للسيوطي (٣/ ٤٦٦).

النوع السادس من الشفاعة: شفاعته ﷺ لأهل الجنة أن يدخلوا الجنة، فإن الناس إذا جاوزوا الصراط يحبسون في عرصات الجنة مدة، ثم يأتي ﷺ فيقرع باب الجنة فيفتح له، ويسأل الله ﷻ قبل ذلك أن يأذن لأهل الجنة بدخولها، فيدخلون برحمة الله ﷻ ثم بشفاعته ﷺ، وهو ﷺ - من حيث الجنس - هو «**أَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوَّلُ مُشَفَّعٍ**»(١).

النوع السابع: شفاعته ﷺ لأبي طالب عمه في أن يخفف الله ﷻ عنه العذاب، فيشفع فيه، فيكون «**في ضَحْضَاحٍ من نَارٍ يَبْلُغُ كَعْبَيْهِ** - نعلاه من نار - **يَغْلِي منه دِمَاغُهُ**»(٢) - نعوذ بالله من عذابه -.

هذه سبعة أنواع، وبعض أهل العلم يجعلها ثمانية؛ لأجل أن أهل الكبائر - كما ذكرنا - نوعان، فيجعل شفاعته لأهل الكبائر نوعين من الشفاعة، وهي واحدة؛ لأن الدليل فيها واحد.

المسألة الخامسة:

الشفاعة يوم القيامة ليست خاصة بالنبي ﷺ، ولا بالأنبياء، بل تشفع الملائكة، ويشفع المؤمنون بدرجاتهم، العلماء والشهداء والصالحون يشفعون؛ كما ثبت في الصحيح أن الله ﷻ يقول يوم القيامة: «**شَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ، وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ، وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ قَدْ عَادُوا حُمَمًا، فَيُلْقِيهِمْ فِي نَهَرٍ فِي أَفْوَاهِ الْجَنَّةِ يُقَالُ له: نَهَرُ الْحَيَاةِ، فَيَخْرُجُونَ كَمَا تَخْرُجُ الْحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ...**»(٣) إلى آخر الحديث،

---

(١) أخرجه مسلم (٢٢٧٨).

(٢) أخرجه البخاري (٣٨٨٥)، ومسلم (٢١٠).

(٣) أخرجه البخاري (٤٧٣٩)، ومسلم (١٨٣) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

فالشفاعة ليست خاصة بالأنبياء، بل الملائكة تشفع؛ كما قال ﷻ في وصف الملائكة من حملة العرش ومن غيرهم: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥]، وهذا استغفار قبل معاينة المصير والعذاب، وهم أرحم، ومُتَولِّيْنَ لأهل الإيمان إذا رأوا العذاب وإذا رأوا المصير، قال: «**شَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ، وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ، وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ**»، فإذًا: الشفاعة عامة، فكل مؤمن صالح يشفع في قريبه، يشفع فيمن شاء بإذن الله.

المسألة السادسة:

الشفاعة لا تنفع عند الله ﷻ مطلقة؛ كما قال ﷻ: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، فليس كل شافع يشفع، وليست كل شفاعة تقبل، بل لا تنفع الشفاعة لا من الأنبياء ولا من الملائكة إلا بوجود شرطين فيها:

الشرط الأول: أن يأذن الله للشافع أن يشفع.

الشرط الثاني: رضا الرحمن ﷻ عن المشفوع له؛ كما قال ﷻ: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ﴾ [النجم: ٢٦]، أي: فيمن تنفعه الشفاعة؛ لهذا قال العلماء: يشترط لوصول الشفاعة، وقبولها شرطان:

الأول: إذن الله ﷻ.

والثاني: الرضا.

فالشرط الأول: إذن الرحمٰن، والمقصود بالإذن: الإذن الشرعي، والإذن الكوني، فإذًا: العبد لا يبتدئ بالشفاعة كونًا إلا بعد أن يشاء الله ﷻ أن تقع منه الشفاعة كونًا ـ أي: في الدنيا وفي الآخرة ـ، وكذلك لابد لتحقيق هذا الشرط من الإذن الشرعي، فإذا شفع فيمن لم يؤذن شرعًا بالشفاعة فيه؛ فإن الشفاعة لا تقبل.

مثاله: شفاعة إبراهيم في أبيه؛ حيث قال: ﴿لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾

[الممتحنة: ٤]، فلم تنفعه، وقال ﷻ في حقه: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: ١١٤]، كذلك شفع نوح عليه السلام في ابنه فقال: ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾ [هود: ٤٥]، فأجابه الله: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٦]؛ وكذلك شفع النبي ﷺ في عمه قال: «**لَأَسْتَغْفِرَنَّ لك ما لم أُنْهَ عَنْكَ**»(١)؛ فنزل قوله ﷻ: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِىِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓا۟ أُو۟لِى قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ١١٣].

فإذًا: لو وقعت الشفاعة بإذن الله الكوني، فإنها لا تنفع حتى يكون إذن الله الشرعي، أي: حتى تكون الشفاعة موافقة للشرع ـ أي: الإذن الشرعي ـ في صفتها، وفي المشفوع له، وفيما يكون في ذلك، وهذا الشرط مهم فيما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

الثاني: الرضا؛ كما قال ﷻ: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾، وقال ﷻ في سورة الأنبياء في ذكر الملائكة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، هذا الرضا هو رضا الله ﷻ عن الشافع، ورضا الله ﷻ عن المشفوع له، فرضا الله عن الشافع في قوله ﷻ: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦]، ورضا الله عن المشفوع له في قوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾، وفي آية النجم قوله: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦]، كذلك.

فالشرط الأول: رضاه ﷻ عن الشافع؛ لذلك فالكافر لا يشفع.

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٦٠)، ومسلم (٢٤).

الشرط الثاني: رضا الله ﷻ عن المشفوع له، ويرد على هذا شفاعته ﷺ لعمه أبي طالب، فهي مستثناة من هذا الشرط؛ لأجل أن الله ﷻ رضي نصرته للنبي ﷺ، فحصل من أبي طالب من الفعل ما فيه نوع رضا لله ﷻ عن الفعل لا عن الفاعل، فإذًا هو إيراد على هذا الشرط، والجواب أن هذا استثناء، وسبب الاستثناء ما سبق ذكره.

المسألة السابعة:

أن الشفاعة من المباحث العظيمة التي ضَلَّ فيها فئام من الناس، ضَلَّت النصارى فيها، وضل مشركو العرب فيها، وضَلَّ مشابهو مشركي العرب من الذين يغلون في الأولياء والأنبياء والقبور فضلوا فيها، والجميع لسانهم قول المشركين: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى، ولهذا فالشفاعة في بحثها جهتان:

الجهة الأولى: تتعلق بالعقيدة والآخرة؛ وهي ما قدَّمنا ملخصًا ومختصرًا في يوم القيامة.

والجهة الثانية: ما يتصل بتوحيد العبادة، وطلب الشفاعة من الأموات.

وتحقيقًا لذلك المقام نقول: إن طلب الشفاعة من الإنسان، أو المخلوق ينقسم إلى قسمين:

الأول: شفاعة أَذِن بها الشرع.

الثاني: شفاعة نهى عنها الشرع.

أما التي أذن بها الشرع؛ فهي طلب الشفاعة ممَّن يملكها، ويستطيع أداءها وهو: الحي الحاضر الذي يسمع؛ ولهذا سأل الصحابة النبي ﷺ أن يشفع لهم في حياته ﷺ؛ لأنه حي حاضر يسمع، وقد ثبت في الصحيح أن عمر رضي الله عنه لما جاءت المجاعة، وأصاب الناس الكرب في عام الرمادة أنه قال لما استسقى بالناس: «**اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا، وَإِنَّا**

نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا»[١]؛ فدل هذا على أنهم كانوا يطلبون الشفاعة من النبي ﷺ، وطلب الشفاعة منه في حياته بمعنى أن يدعو لهم ربه ﷻ، والنبي ﷺ دعواته الأصل فيها أنها مجابة، وقد يرد بعضها لحكمة الله ﷻ، أما طلب الشفاعة من المخلوق الذي ليس بحي ـ ميت ـ، أو هو غائب، فإنه شرك بالله ﷻ؛ لأن حقيقة الشفاعة دعاء وطلب، فإذا سأل غيره الشفاعة، فهو سأل وطلب من المسؤول أن يسأل.

إذًا: حقيقة طلب الشفاعة أنها دعاء؛ ولذلك من طلب من الميت أن يدعو له فإنه يدخل في عموم نصوص الدعاء؛ لأن الطلب دعاء، ولهذا نقول: كل مَنْ طلب شفاعة مِنَ الأموات أو الغائبين ممن لا يملكها أو لا يستطيعها أو لم يؤذن له فيها شرعًا في حياة البرزخ؛ فإن هذه الشفاعة من الشرك بالله ﷻ.

لكن الشبهة في الشفاعة كبيرة، وتحتاج إلى إقامة الحجة على المخالف أكثر من غيرها من مسائل العقيدة، فالمشركون لم يكونوا يطلبون من آلهتهم الدعاء، لم يكونوا يطلبون من أوثانهم الدعاء، ولكن كانوا يتقربون إليها لتشفع، فإذًا: صورة طلب الشفاعة من الميت محدثة؛ ولهذا يعبر كثير من أهل العلم عن طلب الشفاعة من الأموات بأنها بدعة محدثة؛ لأنها لم تكن فيما قبل الزمان الذي أحدثت فيه تلك المحدثات في هذه الأمة، فتعبير بعض أهل العلم عنها بأنها بدعة لا يعني بأنها ليست بشرك؛ لأن البدعة منها ما هو كفري شركي، ومنها ما هو دون ذلك، وتفاصيل مسألة الشفاعة من حيث تعلقها بتوحيد الألوهية مبسوط في شرح كتاب التوحيد[٢].

---

(١) أخرجه البخاري (١٠١٠، ٣٧١٠) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز (٢٥٢)، وباب الشفاعة في كتاب التوحيد =

المسألة الثامنة:

احتج المعارض والمخالف من المعتزلة والخوارج في أن الشفاعة لأهل الكبائر لا تنفع ـ الشفاعة لأهل النار لا تنفع ـ بقول الله ﷻ: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، ووجه الاستدلال عندهم من الآية أنه قال ﷻ: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ بالجمع، والذين يشفعون يوم القيامة هم الذين أَذِن الله لهم بالشفاعة؛ وهم: الأنبياء والمؤمنون. قالوا: فدلت الآية على أن مَن في النار لا تنفعه الشفاعة ـ شفاعة الشافعين ـ؛ لأجل عموم لفظ الشافعين، فهو عام في كلِّ مَن يشفع.

والجواب عن ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن هذه الآية جاءت في سياق ذكر الكفار، وأنهم في النار؛ فقال ﷻ: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾ [المدثر: ٤٢]، ﴿قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٣ ـ ٤٨]، فقوله: **(فَمَا)** الفاء هنا: ترتيبية، أي: ترتب النتيجة التي بعدها على الوصف الذي قبلها، والوصف الذي قبلها في الكافرين الذين وصفهم بقوله ﷻ: ﴿قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ﴾، ووصفهم بقوله ﷻ: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾، وهؤلاء هم الكفار، والمسألة التي هي الشفاعة لأهل الكبائر هي فيمن كان مسلمًا، أما المكذب بيوم الدين، والذي لم يصح إسلامه، فإنه ليس محل البحث، فإذًا: استدلالهم بالآية في غير محله؛ لأن الآية يقول بها من يثبت الشفاعة لأهل الكبائر في أن

= (ص٢٣٥) من تيسير العزيز الحميد، والواسطية مع شرحها للعلامة الشيخ صالح الفوزان ـ حفظه الله تعالى ـ (ص٥٦)، وكتاب التمهيد لشرح كتاب التوحيد (ص٢١٠) للشارح ـ حفظه الله تعالى ـ.

المشركين ـ ولو شفع بعضهم لبعض، وظنوا أن آلهتهم تشفع ـ ما تنفعهم شفاعة الشافعين؛ لأنهم مشركون كفرة، والكافر لم يرضَ الله ﷻ عنه، ومِن شرط الشفاعة الرضا، فلو فُرض أن أحدًا شفع لهم من أقربائهم مثلًا، فإنهم لا تنفعهم شفاعة الشافعين، وإنما تنفع الشفاعة عنده ﷻ لمن يأذن له ﷻ، ولمن يرضى.

الوجه الثاني: أن قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح بمجموع طرقه: «**شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ من أُمَّتِي**»[(١)]، هذا نص لا يحتمل التأويل، وكذلك قوله: «**أَسْعَدُ الناس بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ أَوْ نَفْسِهِ**»[(٢)]، هذا فيه ظهور في الدلالة؛ لأنها تعم «**من قال: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ خَالِصًا**» وصاحب الكبيرة قالها، وقوله ﷺ: «**مَنْ قَالَ**» يعني: الذي قال، ومن المقرر أن الاسم الموصول في العربية وعند الأصوليين يعم ما كان في حيز صلته بظهور في العموم؛ ولهذا نقول: إن من منع الشفاعة من المعتزلة والخوارج لأهل الكبائر إنما منعها لأجل مذهبهم الرديء في أن فاعل الكبيرة كافر، وأنه يوم القيامة يكون من أهل النار ـ والعياذ بالله ـ وهذا باطل؛ كما هو مقرَّر في موضعه من مباحث الأسماء والأحكام في الإيمان[(٣)].

المسألة التاسعة:

أن الشارح ابن أبي العز رحمه الله في شرحه ذكر في هذا الموضع مسائل التوسل بالجاه، والتوسل بالحق[(٤)]، يعني: قول القائل: بحق

(١) سبق تخريجه (ص٣٤٤). (٢) سبق تخريجه (ص٣٤٥).

(٣) انظر: الإبانة للأشعري (ص٢٤١)، وشعب الإيمان للبيهقي (١/ ٢٨٠)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٦/ ١٠٨٩)، ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (٤/ ٣٠٩).

(٤) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٢٦١).

نبيك، وبحق فلان، وبحق عمر، ونحو ذلك، والتوسل بالجاه، بجاه فلان، وبحثها بحثًا جيدًا ملخصًا من كتاب: «التوسل والوسيلة» لشيخ الإسلام ابن تيمية، وهو بحث مهم يراجع في موضعه المذكور(١)؛ لأن لفظ التوسل يشتبه بالشفاعة، فبعضهم يجعل: أتوسل إليك، بمعنى الشفاعة، فيكون توسلًا متضمنًا الشفاعة، أو متضمنًا التشفع، أو طلب التشفع؛ ولهذا في قول القائل: أسألك بحق فلان؛ هذا فيه تفصيل، ويرجع فيه إلى شرح الطحاوية، وإلى كلام شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأنه لا يناسِب لفظ الشفاعة التي ذكرها الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المتن، فهي فائدة استطرادية.

المسألة العاشرة:

وهي الأسباب التي بها يُحَصِّلُ المرء المسلم شفاعة نبيه ﷺ، وقد جاءت بها الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ ونذكر منها سببين:

الأول ـ وهو أعظم الأسباب وأرجاها ـ: التوحيد وإخلاص الدِّين والعمل، وإسلام الوجه لله عَزَّ وَجَلَّ، وهذا قد رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه سأل النبي ﷺ فقال: **يا رَسُولَ اللهِ! مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلَ مِنْكَ؛ لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ، أَوْ نَفْسِهِ»**(٢)، ومثله قوله ﷺ: **«لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ، فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ، وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يوم**

---

(١) انظر: قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ص٨٣)، ومابعدها.

(٢) سبق تخريجه (ص٣٤٥).

الْقِيَامَةِ؛ فَهِيَ نَائِلَةٌ - إن شَاءَ اللهُ - مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا»(١).

السبب الثاني: متابعة المؤذن فيما يقول؛ كما دل عليه الحديث الذي رواه البخاري وغيره أنه ﷺ قال: «**مَنْ قَالَ حِينَ يَسْمَعُ النِّدَاءَ**: **اللَّهُمَّ رَبَّ هَذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ، وَالصَّلَاةِ الْقَائِمَةِ، آتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ، وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتَهُ؛ حَلَّتْ لَهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»(٢) فمن أسباب نيل شفاعته ﷺ متابعة المؤذن بإخلاص وصدق؛ لأن ذلك دال على التوحيد وعلى الاستسلام لله ﷻ في شرعه وأمره، فيقول مثل ما يقول المؤذن، ثم إذا ختم لا إله إلا الله، قال: «**اللَّهُمَّ رَبَّ هَذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ، وَالصَّلَاةِ الْقَائِمَةِ، آتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ، وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتَهُ**».

وهنا فيه زيادات مروية في بعض الروايات في دعاء مجيب المؤذن؛ منها: «**آتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ وَالدَّرَجَةَ الرَّفِيعَةَ**»(٣)، هذه الزيادة ضعيفة، وكذلك زيادة أخرى: «**وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتَه؛ إِنَّكَ لَا**

---

(١) أخرجه البخاري (٦٣٠٤) مختصرًا، وأخرجه مسلم (١٩٩) بلفظه، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٦١٤) من حديث جابر رضي الله عنه. وأخرج مسلم (٣٨٤) عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنه سمع النبي ﷺ يقول: «**إذا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ، ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ؛ فإنه مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا، ثُمَّ سَلُوا اللهَ لي الْوَسِيلَةَ؛ فَإِنَّهَا مَنْزِلَةٌ في الْجَنَّةِ لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللهِ، وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أنا هو، فَمَنْ سَأَلَ لِي الْوَسِيلَةَ حَلَّتْ لَهُ الشَّفَاعَةُ**».

(٣) قال ابن حجر في تلخيص الحبير (١/ ٢١١): ليس في شيء من طرق الحديث هذه الزيادة.

تُخْلِفُ الْمِيعَادَ»(١)، وهذه رواها البخاري في صحيحه في رواية الكُشْمَيْهَنِي، وهي عند المحققين شاذة لا تصح عن البخاري؛ لمخالفة الكشميهني لجميع رواة الصحيح.

وثَمَّ أسباب أخرى يحرص طالب العلم على جمعها ـ إن شاء الله تعالى ـ فإنها من نفيس العلم، ـ جعلني الله وإياكم ممن ينال هذا الحظ العظيم، وهو شفاعته ﷺ ـ.

❁ ❁ ❁

---

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (١/ ٤١٠) من حديث جابر رضي الله عنه، وقال البيهقي: رواه البخاري في الصحيح عن علي بن عياش، وانظر: فتح الباري (٢/ ١١٣). ولم يذكرها اليونيني في نسخته من البخاري كعادته في ذكر الزيادات، وانظر: تعليق العلامة الألباني رحمه الله على الزيادة في إرواء الغليل (١/ ٢٦٠)؛ حيث حكم عليها بالشذوذ.

وَالْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللهُ - تَعَالَى - مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ حَقٌّ.

الشَّرْحُ

قوله: ﴿**الْمِيثَاقُ**﴾ بعض كتب العقائد ذكرت (الميثاق) لا كلها، بل كثير منها والأكثر لا يذكرون مسألة الميثاق.

والميثاق الذي أخذه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وذريته متصل بمسألة القدر، بل هو مبحوث في القدر؛ وذلك أن الروايات والأحاديث التي فيها أخذ الميثاق من آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وذريته فيها أنه جعل فريقًا إلى الجنة وفريقًا إلى النار، وأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ: فِيمَ العَمَلُ؟ فَقَالَ: «**اعْمَلُوا؛ فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ**»[1]، فالأحاديث الصحيحة ونحو ذلك التي فيها ذكر الميثاق متصلة بالقدر، وليس فيها تقرير لمسألة الميثاق بنفسه؛ لكونه أمرًا غيبيًّا، أو لكونه حجة على العباد دون مسألة القدر، بل المراد بها القدر؛ ولذلك الطحاوي رَحِمَهُ اللهُ جعل مسألة الميثاق مقدمة لبحثه في القدر، **فقال:** ﴿**وَالْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللهُ تَعَالَى مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ حَقٌّ. وَقَدْ عَلِمَ اللهُ تَعَالَى فِيمَا لَمْ يَزَلْ عَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَعَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ جُمْلَةً وَاحِدَةً**﴾، فهذا العلم مذكور في أحاديث الميثاق، وهذا الميثاق من الأمور الغيبية، واعتقاد ذلك موافق أو مرتب على معرفة ما جاءت به السنة، وأما القرآن الكريم فليس فيه ذكر الميثاق الذي أخذه الله عَزَّ وَجَلَّ من آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وذريته، وإنما جاء ذلك في عدد من الأحاديث في الصحيحين وفي غيرهما، ومسألة الميثاق من المسائل التي يتفق عليها أرباب الفرق المختلفة، فلا خلاف في أن الميثاق أخذ، لكن كيف يفسر؟ يختلفون فيه كما سيأتي.

---

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري (٤٩٤٥)، ومسلم (٢٦٤٧).

فإذًا: **قوله: ﴿وَالْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللهُ ـ تَعَالَى ـ مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ حَقٌّ﴾** يعني: أنه ثابت، وأن هذا جاءت به الأدلة الصحيحة، وأننا نؤمن بذلك، وأن الله ﷻ لما أخذ الميثاق جعل الذرية إلى فريقين: فريق في الجنة وفريق في النار، وأن الرب ﷻ مضت حكمته في استخراج ذرية آدم من ظهره كأمثال الذر، وجعل فريقين: فريقًا في الجنة وفريقًا في النار.

إذا تبيَّن هذا الأصل العظيم؛ فإن هذه المسألة ـ وهي: مسألة الميثاق ـ مما يختلف فيها فهم أهل العلم جدًّا، حتى إنك لا تجد فيها قولًا واضحًا واحدًا لأهل السنة والجماعة ولا لغيرهم، فما من فرقة إلا ولهم أقوال مختلفة في مسألة الميثاق، وكذلك أهل السنة والجماعة اختلفوا جدًّا في مسألة الميثاق مع اتفاقهم على حصول الاستخراج من ظهر آدم، وأخذ الميثاق عليهم.

إذا تبيَّن هذا الإجمال في هذه المسألة المشكلة؛ فإن بحثها يكون في مسائل:

المسألة الأولى:

معنى الميثاق: الميثاق ذكر في القرآن بمعنى العهد الشديد المؤكد؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ﴾ [البقرة: ٨٤]، وكما في قول الله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ [الأحزاب: ٧].

والآيات في ذكر الميثاق متنوعة كثيرة، ومعنى الميثاق هو: العهد الشديد المؤكد، ومنه قوله ﷻ: ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُۥ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [يوسف: ٦٦]؛ أي: عهدًا شديدًا مؤكدًا من الله ﷻ، تُشهدون عليه الله ﷻ: ﴿لَتَأْتُنَّنِى بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ ۖ فَلَمَّآ ءَاتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ ٱللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ [يوسف: ٦٦].

المسألة الثانية:

أن الميثاق الذي أُخذ من آدم معناه ـ على ما جاء في بعض الأحاديث ـ أن الله ﷻ استخرج ذرية آدم من ظهره، استخرج صورهم، وأن هذا الاستخراج لأجل ظهور علم الله ﷻ فيهم؛ ولأجل أخذ العهد عليهم بما يشاؤه الله ﷻ، والأحاديث في هذا متعارضة متنوعة، مختلفة؛ لهذا يُدْخِلُ أهل العلم تارة في بحث الميثاق دليلًا من القرآن على ذلك، وهو ليس بدليل في المسألة، وهو قول الله ﷻ في سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ۝١٧٢ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ۝١٧٣ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢ ـ ١٧٤]، فيجعلون هذه الآية ـ لأجل اختلاف الأحاديث، وتنوع العبارات فيها ـ من أدلة هذا الميثاق، وسيأتي بيان أن هذا ليس بصحيح، وأن الميثاق الذي أخذه الله من آدم وذريته لا دليل عليه من القرآن.

الأحاديث تحتاج إلى عناية وإلى جمع، والاختلاف فيها ـ كما ذكرنا ـ والاضطراب والشذوذ كثير، فلعله أن يجمع ما صَحَّ من ذلك في الصحيحين، ويطرح الضعيف، أو المضطرب، أو المختلف، مع أن كثيرًا من العلماء دخل عليهم بعض تلك الألفاظ في بعض؛ ولذلك اضطربت أقوالهم في المسألة، هذا سبب الاضطراب في هذه المسألة العظيمة.

فإذًا: الميثاق أمر غيبي، والأخذ من آدم وذريته على ما جاء في الأحاديث حق وصواب، وأن هذا الميثاق لأجل مسألة القدر؛ ولأجل العهد عليهم، وهذا العهد أمر غيبي، وليس متصلًا بآية الأعراف.

المسألة الثالثة:

أن آية الأعراف التي ذكرنا؛ وهي قوله ﷻ في آية الأعراف: ﴿وَإِذْ

أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، لا يصح الاستدلال بها على ما أورده الطحاوي هنا **بقوله**: ﴿**وَالْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللهُ ـ تَعَالَى ـ مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ حَقٌّ**﴾، والطحاوي في كتابه: **(مشكل الآثار)** ذهب إلى تفسير الآية بالميثاق الذي أخذه ربنا من آدم وذريته[١]، فجعل الآية مفسرة بما جاء في السنة من حديث عمر رضي الله عنه[٢]، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما[٣]، وحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما[٤] في أن الميثاق مأخوذ من آدم وذريته تفسيرًا لقول الله عز وجل: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾، فقال: التفسير الصحيح هو ما جاءت به السنة من أن آية الأعراف هذه تفسر

---

(١) انظر: مشكل الآثار للطحاوي (١٠/ ٣١).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٠٣)، والترمذي (٣٠٧٥)، وأحمد (١/ ٤٤)، وابن حبان (٦١٦٦)، والحاكم (٢/ ٣٥٤)، ولفظه: **أَنَّ عُمَرَ بن الْخَطَّابِ** رضي الله عنه سُئِلَ عَنْ هَـذِهِ الآيَـةِ: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ **قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يُسْأَلُ عَنْهَا فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَمِينِهِ، فَأَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُونَ،....»** الحديث.

(٣) أخرجه أحمد (١/ ٢٧٢)، وابن أبي عاصم (١/ ٨٩)، والحاكم (١/ ٨٠)، والضياء المقدسي في المختارة (١٠/ ٣٣٩)، ولفظه: عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**أَخَذَ اللهُ الْمِيثَاقَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ بِنَعْمَانَ ـ يَعْنِي عَرَفَةَ ـ فَأَخْرَجَ مِنْ صُلْبِهِ كُلَّ ذُرِّيَّةٍ ذَرَأَهَا فَنَثَرَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ كَالذَّرِّ، ثُمَّ كَلَّمَهُمْ قِبَلًا....**» الحديث.

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره (٩/ ١١٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٥/ ١٦١٣)، وذكره السيوطي في الدر المنثور (٣/ ٥٩٨) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ قال: (أخذهم كما يأخذ المشط من الرأس).

بالميثاق، وأن قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ﴾؛ لأنه هو السبب؛ كما قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢]، ويعني بذلك آدم عليه السلام، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَـٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَـٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ﴾ [الأعراف: ١١] يعني آدم عليه السلام؛ ولأجل هذا المأخذ من الطحاوي ذكر الشارح ـ ابن أبي العز ـ هذه الآية في أول بحثه على هذه المسألة؛ لأجل أن الطحاوي نفسه؛ ولأن كثيرين جدًّا من أهل العلم يوردون الآية دليلًا، وهذا الاستدلال من الطحاوي، ومن عددٍ كثيرٍ من أهل العلم فيه نظر على هذه المسألة؛ فالميثاق ـ كما ذكرنا ـ أمر غيبي، وأما الآية فليس فيها ذكر الميثاق، بل قال الله ﷻ فيها: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ هذا الذي في الآية أن الله ﷻ أخذ من بني آدم، ولم يأخذ من آدم، وأخذ من الظهور على صفة الجمع، ولم يأخذ من الظهر ـ ظهر آدم ـ، وأنه أشهد بعضهم على بعض: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾، وهذا ليس موجودًا في مسألة الميثاق، وأن هذا الإشهاد متعلق بمسألة الربوبية ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، وأنهم أجابوا بـ «بلى».

لهذا نقول: إن الآية ليس فيها مسألة الميثاق، والذي دَلَّهم على أنها مسألة الميثاق، وجعلوها دليلًا على تلك المسألة، ورتَّبوا عليها أشياء؛ لأجل أمور:

الأمر الأول: أن الصيغة متشابهة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وأنه جاء في الأدلة من السنة أن الله ﷻ أخرج ذرية آدم من ظهره كهيئة الذر، فلما جاء هنا ذكر الظهر والإخراج والاستخراج؛ فجعلوا هذا تفسيرًا لهذا؛ كما سبق من كلام الطحاوي ومن كلام كثيرين من أهل العلم من السلف والخلف.

والأمر الثاني: الذي من أجله جاء الربط بين الآية ومسألة الميثاق

أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ والإشهاد معناه: الشهادة، وهذا يقتضي أن يكون الاستخراج على ما جاء في الأحاديث، وأن الله خاطبهم، وأنهم ردوا عليه، إلى آخره.

الأمرالثالث: هو أنهم أجابوه بالقول؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ وهذا صريح في القول دون غيره.

والجواب: أن هذه الأمور اشتبهت على من استدل بالآية على مسألة الميثاق، والآية ليست دليلًا على مسألة الميثاق الذي أخذه الله من آدم وذريته، وأن تفسير الآية اختلف فيه على قولين:

القول الأول: هو الذي ذكرنا، أن الله استخرج من ظهر آدم عليه السلام ذريته، إلى آخره، وجعلوا السنة تفسيرًا لما جاء في الآية، والآية دليلًا، ولم يفرقوا بين هذا وهذا.

القول الثاني: وهو قول جماعات كثيرة من أهل العلم من جميع المذاهب والفِرَق، والمحققين من أهل العلم ـ أيضًا ـ، فقالوا: إن الآية تفسيرها هو أن الله أخذ من بني آدم من ظهورهم ـ أي: خلق وجعل ـ فجعلهم يتناسلون، وأخذ بعضهم من بعض أي: أنشأ بعضهم من بعض؛ كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٣]، ﴿أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ أي: بما خلق من السبب من إراقة الماء في الأرحام، إلى الحمل، إلى الولادة.

فقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ لما ذكر الربوبية هنا في الأخذ دَلَّ على أن معنى الأخذ هنا الخلق؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿أَخَذَ رَبُّكَ﴾ أي: خلق ربك من ظهور بني آدم ذريتهم، هذا سبب الآية: ﴿مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ﴾ فتكون ﴿مِن ظُهُورِهِمْ﴾ بدل بعض من كل: ﴿مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ﴾؛ لأن أصلاب الرجال فيها الماء؛ فقال: ﴿مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ أي: خلق الذرية من الماء الذي في ظهور الآباء، فأخذ بعضهم من بعض، وهذا يُخلق من هذا، وهذا يوجد بسبب هذا.

قال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ الإشهاد في القرآن له معنيان:

المعنى الأول: إشهاد بلسان المقال؛ بأن يشهد بقوله: أشهد أنه كذا وكذا.

والمعنى الثاني: إشهاد بلسان الحال؛ أي: أن حالته تشهد، والإشهاد هذا بلسان الحال، بمعنى ما جاء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ شَـٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٧]، فشهودهم على أنفسهم بالكفر هو بلسان حالهم من تأليههم غير الله، وعبادتهم لغير الله، أما هم فلا يقولون عن أنفسهم أنهم كفار، بل يقولون: نحن الحنفاء.

وكذلك في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝٦ وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾ [العاديات: ٦، ٧]؛ أي: شاهد بلسان حاله، بأفعاله أنه كنود، جاحد بنعمة الله عز وجل، وهذا ـ أيضًا ـ في مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النساء: ١٣٥]، هنا ﴿شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ أي: بلسان الحال أو بلسان المقال؛ فدل إذًا على أن الإشهاد في القرآن له هذان المعنيان؛ ولهذا لما كان الإشهاد على هذين المعنيين صار تفسير الآية: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ محتملًا أن يكون بلسان المقال أو بلسان الحال، ولما كان أول الآية فيه الأخذ بالخلق صار الإشهاد على الربوبية بلسان الحال لا بلسان المقال؛ أي: وأشهدهم على أنفسهم بحالهم، وما جعل الله عز وجل فيهم، وفي كل الأنفس من دلائل ربوبيته ووحدانيته التي تؤدى، وتدل على أنه سبحانه وتعالى هو المستحق للعبادة وحده دون سواه، وأشهدهم على أنفسهم بما جعل في أنفسهم من العبرة، والدلالة على أن الذي خلقهم وفطرهم وأوجدهم وأبدعهم وبرأهم هو الله عز وجل، وكما قال سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ

غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، كما قال: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١].

فإذًا: تكون هنا الشهادة ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ أي: جعل حالهم وما هم مركَّبون عليه دالًّا على الوحدانية، وأيضًا جعل بعضهم دليلًا على بعض، ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ أي: جعل هذه الذرية بعضها شاهدًا على بعض بما أودع الله ﷻ في الناس: من دلائل وحدانيته، وآثار ربوبيته، ومعالم صنعته، وبرئه ﷻ؛ لهذا قال ﷻ هنا: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ﴾، فذكر الربوبية التي هي الخلق وما يترتب عليه. ﴿قَالُواْ بَلَىٰ﴾ أي: أنهم جميعًا، جميع هذه الذرية إذا رجعوا لدلائل الوحدانية التي يشهدونها بلسان الحال، فإنهم مقرون بالربوبية، وهذا هو الذي ذكره الله ﷻ عن جميع الفئات والمشركين في أنهم مقرون بالربوبية، منكرون للألوهية ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ﴾، وفي قوله ﷻ: ﴿بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ﴾ وجهان من الوقف:

الوجه الأول: أن يوقف على ﴿بَلَىٰ﴾، ثم تستأنف ﴿شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾.

والوجه الثاني: أن يوقف على شهدنا ﴿بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ﴾، وتقول بعدها: ﴿أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾.

والوجه الأول وهو أن يكون الوقف على ﴿بَلَىٰۛ﴾ هذا أولى وأظهر في معنى الآية: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ﴾، هذا من كلام بعضهم لبعضهم بلسان الحال - شهادة الحال - شهد بعضهم على بعض بلسان الحال؛ ليكون ذلك دليلًا من الدلالة التي تكون دافعة لاحتجاجهم يوم القيامة، فإن الله ﷻ جعل دفع احتجاج المشركين يوم القيامة، وتنصلهم من التكليف، ورغبتهم في عدم التعذيب، جعل ثَمَّ حججًا؛ منها: هذا الإشهاد؛ أن بعض هذه الذرية شاهد على بعض فهذه الآية فيها ذكر الشهداء وهم الذين يأتون يوم القيامة في قوله ﷻ: ﴿وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾

[الزمر: ٦٩] يشهد بعضهم على بعض، بأن الدلائل ظاهرة، وأنكم مقرون بالربوبية، مقرون بالوحدانية، ويشهد الآباء على الأبناء، ويشهد الأبناء على الآباء، ويشهد بعضهم على بعض؛ حتى لا تكون ثَمَّ حجة، لكن هذه ليست الحجة التي يحاسبون عليها، ويعذبون عليها، وإنما هي دليل لقطع معذرتهم مع الدليل الآخر، وهو الأعظم، وهو بعث الرسل؛ لهذا فإن هذه الآية فيها ذكر دليل، وما رتب على هذا الإشهاد، إنما هو مع بعثة الرسل، وتأمل حين قال: ﴿شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ من الذي شهد؟ الذرية شهد بعضهم على بعض ﴿أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾، ﴿عَنْ هَـٰذَا﴾ الإشارة إلى أي شيء؟ لدليل الربوبية، ودليل الربوبية هو الذي احتجت به الرسل على ما جاءت به، وهو توحيد الألوهية، فإذًا في قوله: ﴿شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ﴾ أشهد الله بعض الذرية على بعض على مسألة الربوبية؛ لئلا يقولوا: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾، أو الرسل جاءت بتقرير الحجة التي بعدها العذاب مستمسكة بالأصل الذي شهد بعضهم على بعض فيه بلسان الحال، وهو الإيمان بالربوبية؛ لهذا صارت الآية دليلًا على الربوبية، وهذه حجة عليهم، ولكنها ليست الحجة التي بها يُعذبون، ولكنها قاطعة لنزاعهم، ورغبتهم في التنصل من العذاب.

والثاني: أن في قوله ﷻ: ﴿شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ أي: عن هذا الدليل، وهو توحيد الربوبية، أو الفطرة الذي ذكرت به الرسل، أو الذي جاءت الرسل لإحيائه في الأنفس؛ ليدل الناس على ما يستحقه الله ﷻ من توحيد العبادة.

قال ﷻ: ﴿شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾، فهم احتجوا إما بالغفلة، أو احتجوا بعدم الشرك، ومتابعة الآباء، وهذا لو حصل يوم القيامة أن احتجوا به، فإن الله أقام عليهم

الحجة بالشهداء، وأقام عليهم الحجة بالرسل، والعذاب إنما يكون بعد إنكار دلائل الصنعة، وما أقام الله ﷻ في الإنسان من عقل وفكر، بحيث يستدل بهذه المخلوقات على خالقها ﷻ، وإنما يستدل بالثاني مع الأول، وهو بعثة الرسل.

إذا تبيَّن ذلك؛ فإن الآية ليس فيها حجة لمَن قال بأن هذه الآية في الميثاق، **هذا أمر**.

الثاني: أن الآية ليس فيها حجة لمن قال: إنه بالفطرة، أو بالتوحيد، أو بما أخذ من الميثاق الأول، وإن هذا كاف عن إقامة الحجة على العباد، وأنه بذلك الميثاق وذلك الإشهاد، وإقرارهم على أنفسهم، والشهادة في الربوبية والعبادة بأنهم إذا لم تبلغهم الرسل ولم تَبْلُغْهُم الرسالات ولم تأتهم الرسل أن تلك الشهادة كافية في تعذيبهم.

فإذًا: الآية ليس فيها دليل على الميثاق، وليس فيها دليل على أن هذا حجة كافية في تعذيبهم، بل لابد من إقامة الحجة الرسالية؛ لذلك ترى أن أئمة أهل العلم المحققين ـ كشيخ الإسلام، وأئمة الدعوة ـ دائمًا يذكرون الحجة الرسالية، وأنه لابد من إقامة الحجة الرسالية، لماذا لفظ الرسالية؟ حتى لا يتوهم متوهم أن الحجة الفطرية كافية.

إذا تبيَّن ذلك؛ فإن تفسير الشهادة هنا ـ أي: في هذه الآية ـ عند المحققين من أهل العلم ـ على ما ذكرنا ـ هو بالفطرة، الفطرة التي فطر الله ﷻ الناس عليها، وهي الفطرة في الربوبية التي تدل على الألوهية، وهي في معنى قوله ﷻ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، وفي معنى قوله ﷺ: «**كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ**»[١].

وهذا الذي ذكرت من تفسير الآية على وجه التفصيل والبسط، هذا

(١) أخرجه البخاري (١٣٥٨)، ومسلم (٢٦٥٨).

هو مذهب واختيار المحققين من أئمة أهل السنة: كشيخ الإسلام ابن تيمية[(١)]، وابن القيم[(٢)]، وابن كثير[(٣)]، وشارح الطحاوية[(٤)]، وأئمة الدعوة[(٥)]، والشيخ عبد الرحمن بن سعدي في تفسيره[(٦)] ـ رحمهم الله ـ وهو تفسير جماعات كثيرة من أهل العلم، وهو الذي يتعين في الموافقة مع أصول التوحيد وأصول العقيدة بعامة، وهو الذي يتعين موافقته لحكمة الله ﷻ، وهو الذي يتعين موافقته لما هو مقرر في الشريعة من مسألة إقامة الحجة في أحكام المرتد؛ لهذا غلط في هذه الآية جماعات، ومن المعاصرين جماعات ـ أيضًا ـ، فجعلوها حجة على أنه ليس ثَمَّ حاجة لإقامة الحجة على العباد، بل الفطرة كافية، والعهد الأول كاف، إلىٰ آخره، وهذا بلا شك ليس بمُرض، والحجة لا تقوم على العباد بشيء لا يتذكرونه أصلًا، وإنما العباد أمامهم الدلائل، أما تَذَكُّر الميثاق، وتذكر شهادة، وتذكر هذه الأشياء، فإن أحدًا لا يتذكر ذلك، وإنما الرسل تذكرهم بذلك، فتكون الحجة بالرسل، لا بذلك الأمر الأول؛ لهذا ذكرت في أول البحث أن مسألة الميثاق مرتبطة بالقَدَر وليست متصلة بالحجة، فالميثاق مرتبط بالقَدَر لا غير، وليس حجة على خلاف القَدَر، إنما هو دليل على القَدَر فقط دون ما سواه.

والكلام على الميثاق الذي ذكره شارح الطحاوية طويل، والمسألة بما ذكرت تكون قريبة وواضحة، ولا يكون ثَمَّ إشكال في هذه الآية، ولله الحمد[(٧)].

---

(١) انظر: درء التعارض لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (٤/ ٣٣٢).
(٢) انظر: الروح لابن القيم رحمه الله (ص١٥٧)، وشفاء العليل (ص٢٨٣).
(٣) انظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٢٦٤).
(٤) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص٢٦٥).
(٥) انظر: الدرر السنية (١٣/ ٢٠٣).
(٦) انظر: تفسير السعدي (ص٣٠٨).
(٧) انظر: تفسير البغوي (٣/ ٢٩٩).

وَقَدْ عَلِمَ اللهُ ـ تَعَالَى ـ فِيمَا لَمْ يَزَلْ عَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَعَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ جُمْلَةً وَاحِدَةً، فَلَا يَزْدَادُ فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ، وَكَذَلِكَ أَفْعَالُهُمْ فِيمَا عَلِمَ مِنْهُمْ أَنْ يَفْعَلُوهُ، وَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ، وَالأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيمِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ بِقَضَاءِ اللهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ بِقَضَاءِ اللهِ.

وَأَصْلُ الْقَدَرِ: سِرُّ اللهِ ـ تَعَالَى ـ فِي خَلْقِهِ، لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى ذَلِكَ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، وَالتَّعَمُّقُ وَالنَّظَرُ فِي ذَلِكَ ذَرِيعَةُ الْخِذْلانِ، وَسُلَّمُ الْحِرْمَانِ، وَدَرَجَةُ الطُّغْيَانِ، فَالْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ ذَلِكَ، نَظَرًا، وَفِكْرًا، وَوَسْوَسَةً؛ فَإِنَّ اللهَ ـ تَعَالَى ـ طَوَى عِلْمَ الْقَدَرِ عَنْ أَنَامِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَرَامِهِ؛ كَمَا قَالَ اللهُ ـ تَعَالَى ـ فِي كِتَابِهِ: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فَمَنْ سَأَلَ: لِمَ فَعَلَ؟ فَقَدْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ، وَمَنْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.

الشَّرْح

هذه الجمل من هذه العقيدة المباركة شروع من الطحاوي رَحِمَهُ اللهُ في مسألة القدر، ومسألة القدر والبحث فيها من المسائل العظيمة جدًا؛ لأن الخلاف فيها بين أهل السنة والجماعة وبين المخالفين كثير ومتنوع، والطحاوي لم يرتِّب الكلام على مسألة القدر، بل فرَّقه، ولم يتناوله تناولًا منهجيًا واضحًا بيِّنًا، وإنما ذكر جملًا منه؛ ولهذا فإننا سنذكر ـ إن شاء الله تعالى ـ كل ما يتصل ببحث القدر في هذا الموضع، ونحيل فيما

نستقبل على هذا الموضع الذي نأتيه عند **قوله: ﴿وَأَصْلُ الْقَدَرِ سِرُّ اللهِ ـ تَعَالَى ـ فِي خَلْقِهِ﴾**.

قال: ﴿وَقَدْ عَلِمَ اللهُ ـ تَعَالَى ـ فِيمَا لَمْ يَزَلْ عَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَعَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ جُمْلَةً وَاحِدَةً، فَلَا يَزْدَادُ فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ، وَكَذَلِكَ أَفْعَالُهُمْ فِيمَا عَلِمَ مِنْهُمْ أَنْ يَفْعَلُوهُ﴾ هذه الجملة أخذها انتزاعًا مِن عددٍ مِن أحاديث المصطفى ﷺ، وهذه الأحاديث متنوعة وثابتة في أن الله ﷻ خلق الجنة وخلق لها أهلًا وعلم ما هم عاملون، وخلق النار وخلق لها أهلًا وعلم ما هم عاملون، وأن الله سبحانه وتعالى قبض قبضة إلى النار، وقبض قبضة إلى الجنة، وأن الله سبحانه وتعالى لما استخرج ذرية آدم من ظهره قال: هؤلاء إلى الجنة، وهؤلاء إلى النار. فلا يزاد من ذلك العدد ولا ينقص، والأحاديث في هذا كثيرة متنوعة، لكن المراد من ذلك هو: ذكر أعظم مراتب الإيمان بالقَدَر، ألا وهي **مرتبة العلم**؛ حيث ذكر أن الله سبحانه وتعالى عَلِم عددَ مَن يدخل الجنة وعدد من يدخل النار، وكذلك علم أفعالهم، فعلم العدد أي: علم الأفراد، وعلم الأعمال، والأعمال يدخل فيها: القول، والعمل، والاعتقاد، والأحوال من جميع تصرفات أصحاب الجنة وأصحاب النار، وهذا فيه إجمال لذكر هذه المرتبة العظيمة، وهي مرتبة العلم؛ ولهذا نقول: إن هذه الجملة فيها تقرير لمرتبة العلم، والكلام على هذه المرتبة في مسائل:

المسألة الأولى:

أن علم الله ﷻ كما ذكر: **﴿عَلِمَ اللهُ ـ تَعَالَى ـ فِيمَا لَمْ يَزَلْ﴾** يعني: أن علم الله أزلي وأبدي، وأن علمه سبحانه وتعالى أول، وهذه كلها بمعنًى واحد.

المسألة الثانية:

أن علم الله ﷻ من حيث هو صفة له سبحانه وتعالى متعلق بكل شيء؛ كما

قال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢]، وقال ﷻ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقال ـ أيضًا ـ ﷻ: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٤]، ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقال ﷻ: ﴿وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧]، ونحو ذلك من الآيات، فعِلْمُ الله ﷻ متعلق بكل شيء، وكلمة: ﴿بِكُلِّ شَىْءٍ﴾ فيها شمول للأشياء، والشيء يُعرَّف بأنه: ما يصح أن يُعلم، أو ما يصح أن يَؤُول إلى أن يُعلم.

فإذًا: ما سيقع سواء كان من جليل الأمر أو من حقيره، فهذا سيؤول إلى العلم، وأيضًا يصح أن يُعلم، ويصح أن يؤول إلى العلم مما لم يقع؛ لهذا نقول: إن علم الله ﷻ بالأشياء شامل، وإن علم الله ﷻ بالأشياء هو أول، لكن بدأ حيث أراد الله ﷻ أن يوجد ذلك الشيء، أو أن يكون الأمر على هذا النحو، أو أن لا يكون هذا الأمر، أي: أن الله ﷻ علم أحوال الأشياء على التفصيل وعلى الإجمال لمَّا أراد ﷻ خلقها وإيجادها، والله ﷻ يعلم تلك الأشياء على ما هي عليه، وعلمه بها أول، وإذا قلنا: إن علمه ﷻ بها شامل، وأنه ﷻ علم تلك الأشياء إذا توجهت الإرادة إليها، فإن ذلك العلم لم يسبقه جهالة، وهذه من أصول المسائل ـ أيضًا ـ أن علم الله ﷻ لم يسبقه جهالة، وهذه تنفعك في البحث مع القدرية نفاة العلم.

وقولنا: لم يسبقه جهالة يعني: في الأزل، فإذا قلنا: عَلِمَ؛ ليس معناه أنه قبل ذلك كان جاهلًا بهذا الشيء؛ لأنه لم يكن شيئًا إلا توجهت الإرادة إليه، فلما توجهت الإرادة إليه بأن يكون أو لا يكون، أو إذا كان كيف يكون، فإنه ﷻ عِلْمُهُ بذلك سابق.

فإذًا: عِلْمُ الله ﷻ لم يسبقه جهالة، لا حين توجَّه إلى الإرادة، ولا حين وقع مشيئة كونية، والإرادة في قولنا: (توجهت إليه إرادة) ليست

هي الإرادة الكونية المتعلقة التي هي المشيئة، التي إذا تعلقت بشيء كان، وإنما هي إرادة القدر، أي: تقدير الأشياء بأنَّ هذا سيكون، أو لا يكون، وأن هذا سيخلقه الله، أو لا يخلقه الله، أي: الإرادة المرتبطة بالحكمة والتقدير في إيقاع الأشياء في أوقاتها.

المسألة الثالثة:

أن مرتبة العلم من أنكرها كفر، ومراتب القدر أربع: أولها: العلم، ثم الكتابة، ثم عموم المشيئة، ثم عموم خلق الله ﷻ للأشياء[١]، والمرتبة الأولى، وهي العلم مَن أنكرها كفر، وعلم الله سبحانه وتعالى كما ذكر الطحاوي: (أنه علم أهل الجنة، وعلم أهل النار) يعني: علم حال المكلفين وعددهم وصفاتهم، وعلم أيضًا أعمالهم، وأيضًا هذا القدَر المتعلق بالمكلفين، وأيضًا عِلْمُ الله سبحانه وتعالى بكل شيء، حتى بغير المكلفين على التفصيل.

المسألة الرابعة:

أن المنكرين للعلم ـ علم الله ﷻ السابق ـ خرجوا في زمن ابن عمر رضي الله عنهما، فقال ابن عمر رضي الله عنهما في حقهم لمن سأله: «**فَأَخْبِرْهُمْ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْهُم**»[٢]، وذكر حديث الإيمان، أي: حديث جبريل عليه السلام الطويل

---

(١) انظر: العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام رحمه الله، مع شرحها للشيخ العلامة صالح الفوزان ـ حفظه الله ـ (ص١٦٥)، وما بعدها.

(٢) أخرجه مسلم (٨) عن يحيى بن يعمر قال: «**كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدَرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبَدٌ الْجُهَنِيُّ، فَانْطَلَقْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِمْيَرِيُّ حَاجَّيْنِ ـ أو مُعْتَمِرَيْنِ ـ فَقُلْنَا: لو لَقِينَا أَحَدًا من أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَسَأَلْنَاهُ عَمَّا يَقُولُ هَؤُلَاءِ فِي الْقَدَرِ، فَوُفِّقَ لنا عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ دَاخِلًا الْمَسْجِدَ، فَاكْتَنَفْتُهُ أَنَا وَصَاحِبِي أَحَدُنَا عَنْ يَمِينِهِ، وَالْآخَرُ عَنْ شِمَالِهِ، فَظَنَنْتُ أَنَّ صَاحِبِي سَيَكِلُ الْكَلَامَ إِلَي، فَقُلْتُ: أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِنَّهُ قَدْ ظَهَرَ قِبَلَنَا نَاسٌ يقرؤون** =

المعروف عن أبيه عمر رضي الله عنه إلى آخره، وفيه من أركان الإيمان: والإيمان بالقدر خيره وشره.

وهؤلاء كانوا يقولون: إن الله عز وجل لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها. أي: أن الأمر أُنُف، أي: مُسْتَأْنَفْ؛ يقع، ثم يُعلم. وشبهة القدرية هؤلاء أنهم قالوا: إن الله سبحانه وتعالى عَلَّق أشياء في القرآن بالعلم الذي ظاهره أنه لم يكن قبل ذلك عالمًا، وذلك في مثل قوله عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وهذا فيه تعليق الأمر بعلم سيحصل؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ أي: أنه قبل ذلك ـ كما يقولون ـ لم يكن يعلم مَن سيتبع ممن سينقلب على عقبيه.

وهذا الإيراد والاستدلال بالآية هو استدلال بالمتشابه وترك للمحكمات؛ ولهذا يُرَدُّ عليهم هذا الاستدلال بأن هذه الآية تفهم مع الآيات الأُخر التي فيها علم الله عز وجل بكل شيء حتى قبل وقوع الأشياء؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فكما ذكرت من قبل: أن الشيء هو ما يصح أن يعلم، أو يَؤُولَ إلى العلم.

وكذلك يستدل عليهم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣]، والأحاديث الكثيرة التي فيها علم الله عز وجل بأهل الجنة، وعلم الله عز وجل بأهل النار، وعلمه بعمل العاملين، ونحو ذلك قبل خلق الخلق.

= **الْقُرْآنَ، وَيَتَقَفَّرُونَ الْعِلْمَ ـ وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِمْ ـ وَأَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنْ لَا قَدَرَ، وَأَنَّ الْأَمْرَ أُنُفٌ، قَالَ: فَإِذَا لَقِيتَ أُولَئِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْهُم وَأَنَّهُمْ بُرَآءُ مِنِّي، وَالَّذِي يَحْلِفُ بِهِ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ لَوْ أَنَّ لِأَحَدِهِمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا فَأَنْفَقَهُ ما قَبِلَ اللهُ مِنْهُ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ....»** الحديث.

ويستدل ـ أيضًا ـ عليهم بقوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وبقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢]، والآيات في ذلك كثيرة التي فيها ذكر العلم بلفظ (كان)، وهؤلاء القدرية هم الذين قال فيهم السلف: «**نَاظِرُوا الْقَدَرِيَّةَ بِالْعِلْمِ، فَإِنْ أَقَرُّوا بِهِ خُصِمُوا، وَإِنْ جَحَدُوهُ كَفَرُوا**»[1]، والقدرية هؤلاء سمُّوا قدرية؛ لأنهم ينفون القَدَرَ، ونفي القدر قد يتوجَّه إلى نفي مرتبة من مراتبه، أو إلى نفي أكثر من مرتبة، فممَّن نَفَى أكبر المراتب ـ وهي: العلم ـ القدرية الأوائل الذين يقال لهم: القدرية الغلاة، ومِن هؤلاء ـ أعني: من القدرية ـ الذين ينفون مرتبة عموم الخلق المعتزلة.

والقدرية في ذلك مراتب، وقد لَخَّص شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أصناف القدرية بقوله في تائيته القدرية[2]:

وَيُدْعَى خُصُومُ اللهِ يَوْمَ مَعَادِهِمْ ... إِلَى النَّارِ طُرًّا مَعْشَرَ الْقَدَرِيَّةِ
سَوَاءٌ نَفَوْهُ أَوْ سَعَوْا لِيُخَاصِمُوا ... بِهِ اللهَ أَوْ مَارَوْا بِهِ لِلشَّرِيعَةِ

يعني: أن أعظم تلك الفِرَق التي تدعى القدرية الذين ينفون القدر وهم الغلاة نفاة العلم، أو المتوسطون وهم المعتزلة ومن شابههم.

المسألة الخامسة المتعلقة بالعلم:

أن علم الله ﷻ الشامل لكل شيء ـ هذا يفيد المؤمن في إيمانه بالقدر ـ وهو أنه ﷻ علم الأشياء، وعلم حال العبد، وعلم ما ستكون عليه هذه الأمور جميعًا من دقائقها، وتفاصيلها، وإجمالها، وهذا يعني أنه ليس ثَمَّ شيء يقع على وجه الصدفة بلا ترتيب سابق، ولا تقدير

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٣/٣٤٩)، وشرح قصيدة ابن القيم (٢/٤٠٨)، وتيسير العزيز الحميد (ص٦٣٠)، والرد على الجهمية للدارمي (ص٢٤٤)، والسنة لعبد الله بن أحمد (ص٩٤٨)، والشريعة للآجري (ص٢٢٨).

(٢) انظر: (ص١٢١).

سابق، فإذا كان الله علم فإن معنى ذلك: أنه ﷻ جعل هذا الذي علم أنه سيقع على وَفْقِ ما يشاؤه، على وَفْق الحكمة البالغة؛ لأن الرب المتصرف في الملكوت لا يقع في ملكه إلا ما يشاء أن يقع، فإذا كان علم، وأيقن العبد هذا العلم الشامل الكامل، فإنه يُوقن بعده بالحكمة العظيمة؛ ولهذا مسألة الحكمة من وجود الأشياء مرتبطة بالقَدَرِ علمًا ونفيًا، أي: مرتبطة بالقدر علمًا، أعني الحكمة؛ لأن الله ﷻ عليم؛ ولأنه ﷻ ما شاء كان، ومرتبطة بالقدر نفيًا في أن الخوض في الحكمة خوض في القدر؛ ولهذا **قال الطحاوي** في آخر كلامه: ﴿**وَأَصْلُ الْقَدَرِ سِرُّ اللهِ ـ تَعَالَى ـ فِي خَلْقِهِ**﴾، **وقال** ـ أيضًا ـ: ﴿**فَالْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ ذَلِكَ نَظَرًا، وَفِكْرًا، وَوَسْوَسَةً؛ فَإِنَّ اللهَ ـ تَعَالَى ـ طَوَى عِلْمَ الْقَدَرِ عَنْ أَنَامِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَرَامِهِ**﴾ إلى أن **قال**: ﴿**فَمَنْ سَأَلَ: لِمَ فَعَلَ؟ فَقَدْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ**﴾، وهذه هي التي تُشكل على البعض، كيف دخلت في القدر؟ وهي مسألة الحكمة، إذا قال المرء: لِمَ حصل كذا؟ ولَمَ قُدّر كذا؟ أو لِمَ صار الأمر على هذا النحو؟ لِمَ صار هذا غنيًّا وهذا فقيرًا؟ لِمَ صار هذا مريضًا وذاك صحيحًا؟

كيف اتصل هذا السؤال بالقدر، وصار المتشكك من القدرية؟

الجواب: لأن المتشكك ينفي الحكمة، ولو أيقن بعموم العلم وعموم المشيئة لأيقن بحكمة الله ﷻ الماضية، وأنه لا شيء يقع إلا والله ﷻ عَلِمَه قبل أن يقع، وأراده كونًا وشاءه، فهذا يعني: أنه لن يقع إلا على وَفْق حكمة الله ﷻ؛ فلهذا صار السائل في مسائل القدر بـ (لِمَ)؟ معارضًا للقدر؛ ولهذا قال ابن تيمية في البيت الذي ذكرته آنفًا:

سَوَاءٌ نَفَوْهُ أَوْ سَعَوْا لِيُخَاصِمُوا بِهِ اللهَ أَوْ مَارَوْا بِهِ لِلشَّرِيعَةِ

يعني: أنّ القدرية منهم مَن يماري في الشريعة، أي: يشكك

ويجادل ويسأل، وكذلك قال[١]:

وَأَصْلُ ضَلالِ الْخَلْقِ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ   هُوَ الْخَوْضُ فِي فِعْلِ الإِلَهِ بِعِلَّةِ
فَإِنَّهُمْو لَمْ يَفْهَمُوا حِكْمَةً لَهُ   فَصَارُوا عَلَى نَوْعٍ مِنَ الْجَاهِلِيَّةِ

فأهل الجاهلية عارضوا الشريعة بلِمَ؟ والمتشككون عارضوا أفعال الله ﷿ بـ (لِمَ)؟

إذًا: فمن أعظم مراتب الإيمان بالقدر: الإيمان بعلم الله ﷿ الشامل للأشياء، الشامل لكل شيء، فإذا أيقن العبد بعموم العلم، وعلم معنى ذلك أيقن ـ أيضًا ـ بحكمة الله سبحانه وتعالى، واستسلم لقدر الله، ولم يخض فيه بالسؤال؛ لأن القدر سر، وهو مرتبط بعلم الله ﷿.

يوضِّح لك ذلك: أن الله جل جلاله قَصَّ علينا في القرآن قصة الخضر مع موسى ـ عليهما السلام ـ، فالخضر مع موسى عليهما السلام اختلفا، واعترض موسى على الخضر عليهما السلام، وسبب الاعتراض عدم العلم، لما كان موسى عليه السلام في تلك المسائل أَنْقَصَ عِلْمًا من الخضر عليه السلام واعترض، حُجِبَ عن علم زائد؛ ولذلك صار السؤال ـ سؤال الاعتراض ـ مرتبطًا بالعلم، فإذا كان الخضر عليه السلام أعلم من موسى عليه السلام، وموسى عليه السلام حجب بالسؤال؛ فدَلَّ على أن السؤال في أفعال الله، أو في قدره اعتراض على العلم، أو السؤال في تصرفات خلق الله ﷿، أن هذا اعتراض على العلم. وإذا كان الله ﷿ هو العليم بكل شيء، فإنه لا يجوز للعبد أن يعترض على علمه، وعلى حكمته بلِمَ؟ لهذا **قال** في آخر الكلام هنا: ﴿**فَمَنْ سَأَلَ: لِمَ فَعَلَ؟ فَقَدْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ، وَمَنْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾. يعني: قوله: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾. هذه بعض المسائل في كلامه على مرتبة العلم.

قوله: ﴿**وَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ**﴾ هذه الجملة ثبتت في الحديث

---

(١) انظر: (ص١٢١).

عن النبي ﷺ؛ حيث قال ﷺ: «**اعْمَلُوا؛ فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ**»(١)، يعني بذلك قول الله ﷻ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥ ـ ٧]، ومعنى ﴿**وَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ**﴾: أن الله ﷻ خلق الجنة وخلق لها أهلًا وهم في أصلاب آبائهم، فهؤلاء أهل السعادة وسييسرون لعمل أهل السعادة، وخلق النار وخلق لها أهلًا وهم في أصلاب آبائهم، فهؤلاء سييسرون لعمل أهل الشقاوة.

وقوله: ﴿**كُلٌّ مُيَسَّرٌ**﴾ لا تفيد الجبر، وإنما يعني أن الله ﷻ علم أن هؤلاء سيعملون بعمل أهل النار فكتبهم من أهل النار، وأنهم لما في نفوسهم من الخبث سيكونون من أهل النار، فسيتركهم الله ﷻ لأنفسهم، أي: سيخذلهم، فإذا خذلهم يُسِّرَ لهم سبيل الضلال، فالتيسير لأهل الجنة فيه زيادة فضل، والتيسير لأهل النار فيه سلب الفضل، فهذا يعني أن لا جبر، وأن الجميع يعاملون بعدل الله ﷻ، وأن أهل الجنة عاملهم الله ﷻ زيادة على عدله بأن منحهم فضلًا، ويَسَّر لهم وأعانهم على الخير.

قال: ﴿**وَالأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيمِ**﴾ يعني في ذلك: ما جاء في قول النبي ﷺ: «**إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا**»(٢)؛ لهذا كان كثير من السلف إذا ذكروا الخاتمة بكوا كثيرًا، وقال بعضهم: (**قُلُوبُ الأَبْرَارِ مُعَلَّقَةٌ بِالْخَوَاتِيمِ، يَقُولُونَ: بِمَاذَا يُخْتَمُ لَنَا؟**)(٣)، وهذا التعلُّق بالخواتيم،

---

(١) سبق تخريجه (ص٣٥٧).

(٢) أخرجه البخاري (٣٢٠٨)، ومسلم (٢٦٤٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البيهقي في الشعب (١/٥٠٨)، وأبو نعيم في الحلية (١٠/١٢١)، =

وهذا الإيمان بهذا النوع من القدر يجعل العبد المؤمن صاحب يقظة وحرص على إيمانه؛ لأن الله ﷻ لا يظلم الناس شيئًا، والعبد ييسر لعمل أهل الشقاوة إذا اختار هذا الطريق، فإذا جاهد نفسه فإن الله ﷻ أعظم فضلًا ومنة وكرمًا ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وقال ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى وَءَاتَىٰهُمۡ تَقۡوَىٰهُمۡ﴾ [محمد: ١٧]، أي: مدافعة نوازع الباطل في النفس.

قال: ﴿**وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ بِقَضَاءِ اللهِ**﴾ يعني: أن السعيد هو من جعله الله سعيدًا إذ قضى عليه أن يكون من المُخَلَّقِين، وهذا يشير به إلى حديث نفخ الروح، وهو أن الملك يأتي إلى الجنين: «**فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكَتْبِ رِزْقِهِ، وَأَجَلِهِ، وَعَمَلِهِ، وَشَقِيٌّ أو سَعِيدٌ**»(١) وهنا، في **قوله:** ﴿**مَنْ سَعِدَ بِقَضَاءِ اللهِ**﴾ يعني به: القَدَرَ، هذا على أحد القولين في أن القضاء والقدر بمعنًى واحد. وسيأتي تفصيل لهذه الجملة، والفرق بين القضاء والقدر.

وهذا ـ أيضًا ـ هو معنى **قول الطحاوي:** ﴿**وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ بِقَضَاءِ اللهِ**﴾.

قال: ﴿**وَأَصْلُ الْقَدَرِ سِرُّ اللهِ ـ تَعَالَى ـ فِي خَلْقِهِ، لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى ذَلِكَ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ**﴾ يعني: أن القدر، وهو تقدير الأشياء، هذا سر؛ إذ هو تصرف الرب ﷻ في ملكوته، وهو مما يختص به الله ﷻ، فلم يُطلع عليه أحدًا، ولم يَطلع أحدٌ على ذلك، حتى أكرم عباده من الملائكة لا يدرون ما مصيرهم؟ ولا يدرون ماذا يقضي الله في

= وابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٠/ ١٩١)، ولفظه: عن الجنيد سمعت السري السقطي يقول: «**قُلُوبُ الْأَبْرَارِ مُعَلَّقَةٌ بِالْخَوَاتِيمِ، وَقُلُوبُ الْمُقَرَّبِينَ مُعَلَّقَةٌ بِالسَّوَابِقِ، أُولَئِكَ يَقُولُونَ: مَاذَا سَبَقَ لَنَا؟، وَهَؤُلَاءِ يَقُولُونَ: بِمَاذَا يُخْتَمُ لَنَا؟**».

(١) هذا جزء من حديث عبد الله بن مسعود ﵁، والذي سبق تخريجه (ص٣٧٦).

السماء؟ ولا يدرون ما مصير أهل الأرض؟ إلى غير ذلك، وكذلك أنبياء الله لا يدرون عن الغيب، ولا متى يموتون، إلى آخر ذلك.

المقصود: أن القدر؛ وهو: تقدير الله للأشياء، أن هذا مما اختص الله ﷻ به، فلا أحد يعلم ما القَدَر؟ وما الذي قُدِّرَ؟ وما الذي كُتِبَ؟ وما الذي جعله الله ﷻ مكتوبًا في اللوح المحفوظ، أو مكتوبًا في صحف الملائكة؟ هذا علمه عند الله ﷻ، وهو من مفاتيح الغيب العظيمة التي قال الله سبحانه وتعالى فيها: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩] والقدر معنى كونه سرًّا أنه لا يمكن أن يُطَّلَعَ عليه؛ إذ هو سر عند الله ﷻ، والله سبحانه وتعالى لم يُطْلِع على ذلك أحدًا، معنى ذلك أنه لن يَطّلعَ أحدٌ على ذلك ولو خاض فيه، ومبنى القدر على صفات الله ﷻ، مبنى القدر على العلم، ومبنى القدر على عموم المشيئة، ومبنى القدر على عموم الخلق، ومبنى القدر على حكمة الله ﷻ.

وعلم الله سبحانه وتعالى لا يعلمه أحد، وعموم مشيئته وإلى أي شيء تتوجه لا يعلمها العبد، وعموم خلقه ﷻ للأشياء إذا توجه للشيء لا يعلمه العبد إلا أن يقع، وحكمة الله لا يعلمها العبد.

قال: «**وَأَصْلُ الْقَدَرِ: سِرُّ اللهِ - تَعَالَى - فِي خَلْقِهِ**» يعني **بقوله:** «**أَصْلُ الْقَدَرِ: سِرُّ اللهِ**» كما قال علي رضي الله عنه: (**الْقَدَرُ سِرُّ اللهِ فَلَا تُفْشِه**)[1]؛ يعني: أن القدر من الأسرار في كمال درجاته ومراتبه، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكشف قَدَرَهُ على وجه التفصيل لأحد، بل هذا علمه عند الله ﷻ؛ ولهذا **قال الطحاوي** بعدها: «**لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى ذَلِكَ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ**» وإذا كان ملائكة الله المقربون لم يطلعوا على

---

(١) انظر: تاريخ دمشق (٤٢/ ٥١٣)، وفيض القدير (١/ ٣٤٨)، وتحفة الأحوذي (٦/ ٢٧٩).

القدر على وجه التفصيل، وكذلك الأنبياء المرسلون الذين هم صفوة عباد الله، لم يطلعوا على ذلك على وجه التفصيل، فإن التعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، أي: وسيلة من وسائل سلب التوفيق؛ لأن الله منع العباد عن ذلك، ولم يأمرهم بالبحث في هذا، ولا بالتعمق فيه، وإذا كان الصفوة لم يَطَّلِعوا على ذلك ولم يُطْلَعوا عليه. فإذًا: الباب مغلق، وإذًا لا تحاول كشفًا للقدر، ومعنى كشف القدر ما ذكره في جُمَلِه؛ بأن يحذر المسلم من التفكير في تقدير الله ﷻ للأشياء نظرًا في العلل، وفكرًا في الحِكَم، ووسوسة في لِمَ فعل ذلك؟ ولِمَ حَصَلَ؟ ولم قَدَّر كذا؟ ولم وَفَّق هذا؟ ولِمَ خذل ذاك؟ ولِمَ حصل كَذا وكَذا؟

فإن الله ﷻ طوى علم القَدَرِ عن أنامه؛ ولذلك نهاهم عن تطلبه؛ قال: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

فإيماننا بقدر الله ﷻ إيمان بما جاء في النصوص من تفصيل ما يجب علينا أن نؤمن به، ثم إيمانٌ إجمالي، وهو ركن الإيمان بأن كل شيء بتقدير الله ﷻ؛ لأن من أركان الإيمان: الإيمان بالقدر خيره وشره، أي: أن نؤمن بأن ما حصل من الخير والشر بالنسبة إلينا فإنه بتقدير الله ﷻ، أي: لم تحصل الأشياء ابتداءً دون تقدير من الله، وعلم، وكتابة، ومشيئة، وخلق لله ﷻ، بل الله الذي علمها، وكتبها، وقَدَّرها، وأرادها، فلم يحصل شيء ولا يحصل شيء إلا بتقدير الله ﷻ وإذنه الكوني.

إذًا: فصارت أنحاء القدر الأربعة لا يعلمها العبد، فكيف إذًا يمكن له أن يخوض في القدر، فصار الأمر إلى الاستسلام، وهذا هو الذي أراده الطحاوي فيما **قال:** ﴿**وَالتَّعَمُّقُ وَالنَّظَرُ فِي ذَلِكَ**﴾ يعني: في القدر المبني على الأربعة أشياء التي ذكرت؛ **قال:** ﴿**وَالتَّعَمُّقُ وَالنَّظَرُ فِي ذَلِكَ ذَرِيعَةُ الْخِذْلَانِ، وَسُلَّمُ الْحِرْمَانِ، وَدَرَجَةُ الطُّغْيَانِ**﴾.

إذا تبيَّن ذلك؛ فإن الإيمان الإجمالي بما ذكرت هو ركن الإيمان، فلا يصح إيمان أحد حتى يؤمن بهذا القدر، وهو أن كل شيء بقدر، وأن الأشياء يقدرها الله ﷻ فيما سبق، ثم الإيمان التفصيلي بما علم تفصيلًا من نصوص الكتاب والسنة، بما يدخل في بحث القدر، فإذا جاءه الدليل أن من القَدَرِ عِلْم الله السابق، فإنه يؤمن بذلك، وإذا جاءه الدليل بأن الله خالق كل شيء، فيؤمن بهذا العموم ـ عموم خلق الله ﷻ للأشياء بما في ذلك طاعة المطيع ومعصية العاصي ـ، إذا علم عموم مشيئة الله ﷻ، وأن مشيئة العبد لا تستقل بإحداث الأشياء، بل لابد من مشيئة الله ﷻ؛ آمن بالقدر على وجه التفصيل، فيكون ذلك من الإيمان الواجب؛ لأنه عَلِمَ الدليل الذي يجب عليه الإيقان به.

وبحث القدر بحث طويل سوف أرتِّبه في مسائل فيها مزيد تفصيل عما سبق ذكره في شروحنا السابقة؛ مثل: الواسطية، والشروح الأُخر؛ ليحصل مزيد علم عن ما سبق ـ إن شاء الله تعالى ـ.

المسألة الأولى: في تعريف القدر:

القَدَرُ في اللغة: بمعنى ترتيب الشيء؛ ليكون على وجهٍ ما[1]، تقول: قَدَّرْت أن يكون الأمر كذا وكذا، إذا رَتَّبْتَ أنت أن يكون الأمر على هذا المنوال. فإذًا القدر في معناه اللغوي يدخل فيه الفعل، ويدخل فيه الإرادة والمشيئة، ويدخل فيه العلم، ويدخل فيه ـ أيضًا ـ الحكمة بحسب مَنْ قَدَّر.

وأما في الشريعة: فالقدر يجمع أربعة أشياء: العلم السابق، والكتابة السابقة، وعموم مشيئة الله ﷻ، وعموم خلقه ﷻ للأشياء؛

---

(١) انظر: مادة (ق د ر) في معجم مقاييس اللغة (٥/ ٦٢)، والنهاية في غريب الحديث (٤/ ٢٢)، ولسان العرب (٥/ ٧٢)، والقاموس المحيط (ص٥٩١).

ولهذا عَرَّف القَدَر بعض أهل العلم بأن القدر هو: علم الله بالأشياء قبل وقوعها، وكتابته لها في اللوح المحفوظ، وعموم مشيئته لما يقع، وخلقه عَزَّ وَجَلَّ للأشياء كلها. وهذا في الواقع تعريفٌ، وليس حدًّا ـ على صناعة الحدود ـ، ولكنه تعريف يشمل مراتب الإيمان بالقدر الأربع؛ ليدخل ذلك في تعريف القدر عند أهل السنة والجماعة.

المسألة الثانية: الفرق بين القضاء والقدر:

أما القدر فقد سبق تعريفه، وأما القضاء فإنه في اللغة بمعنى: إنهاء الشيء[1]، وقد يكون الإنهاء إنهاء عمل، وقد يكون إنهاء خبر؛ ولهذا جاء في القرآن تنوع معنى القضاء إلى عِدَّة معانٍ:

الأول: أن القضاء يكون بمعنى الإنهاء؛ كما في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ﴾ [سبأ: ١٤].

الثاني: يكون القضاء بمعنى الوحي؛ وذلك إذا عُدِّي بـ (إلى)، قضينا إلى، وقضى إلى، يكون إنهاء الخبر بالوحي؛ كما قال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ [الإسراء: ٤]، أي: أوحينا إلى بني إسرائيل وأعلمناهم وأخبرناهم، وقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾ [الحجر: ٦٦]، فقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ﴾ أي: أوحينا إليه، وأنهينا إليه ذلك الخبر بالوحي.

والثالث من معاني القضاء في القرآن: أن القضاء يكون بمعنى القَدَرِ؛ كما قال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢]، أي:

---

(١) انظر: مادة: (ق ض ى) في معجم مقاييس اللغة (٥/ ٩٩)، ولسان العرب (١٥/ ١٨٦)، والقاموس المحيط (ص١٧٠٨)، وانظر: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ص٤٤١ ـ ٤٤٢).

قَدَّر ذلك وخلقه وفعله، وكما في قوله ﷻ ـ أيضًا ـ: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ﴾ [سبأ: ١٤]، على أنه بمعنى القدر؛ لأن الإنهاء يدخل فيه القدر؛ ولهذا المعنى قال جمع من أهل العلم: إن القضاء والقدر بمعنًى واحد؛ لأجل أنهم لاحظوا أن معنى القضاء داخل في معنى القدر، وأن القدر والقضاء لا فرق بينهما، وممَّن ذهب إلى ذلك جماعة من أهل العلم؛ منهم: ابن الجوزي، وكثير من العلماء السابقين.

وأما فيما دَلَّت عليه النصوص من الكتاب والسنة، فإن القدر غير القضاء، وهذه الغيرية بمعنى أن القدر أعم من القضاء، والقضاء قد يكون بعض مراتب القدر من حيث الإطلاق؛ ولهذا قال بعض أهل العلم في تبيين ذلك: إن القضاء هو القدر إذا وقع، وقبل وقوع المقدر لا يُسمى قضاءً[1]؛ لأن كلمة قضاء ـ كما رأيت في اللغة، وفي استعمالات القرآن ـ أنها بمعنى الإنهاء؛ إنهاء الشيء، إنهاء الخلق، إلى آخره.

والقدر إذا وقع وانتهى صار قضاءً؛ فقُضيَ في قوله ﷻ: ﴿قُضِىَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [يوسف: ٤١] أي: انتهى. ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، أي: احكم بما شئت، وأنهِ الأمر على أي وجهٍ شئت. فإذًا: يكون القضاء هو إنهاء القدر، وبهذا يتبين بأن مراتب القدر الأربعة التي سيأتي بيانها منها مرتبتان سابقتان؛ وهما: مرتبة العلم والكتابة، ومنها مرتبتان مقارنتان؛ وهما: عموم المشيئة وعموم خلق الله ﷻ، هاتان المرتبتان مقارنتان لوقوع المقدَّر؛ ولهذا إذا نظر لوقوع المقدر من جهة عموم الخلق وعموم المشيئة فإنه حينئذٍ يكون قضاءً لله ﷻ لهذا الشيء، تقول: قضى الله ﷻ الأمر على كذا وكذا، بمعنى: خلقه وشاءه؛ ولهذا نظر من نظر في أن القضاء داخل في القدر؛ ولهذا قالوا: القضاء هو

---

(١) انظر: فتح الباري (١١/ ٤٨٦)، والدرر السنية (١/ ٥١٢ ـ ٥١٣).

القدر بمعنًى واحد، لكن ـ على التحقيق ـ ليس القضاء والقدر بمعنًى واحد، وإنما القضاء هو: وقوع المُقَدَّر، فإذا وقع القدر السابق وانتهى سُمِّي: قضاءً، قد قضي وانتهى، وهو المقدَّر، ولا شك أن الذي يقع مقدَّر ويكون قضاءً؛ ولهذا نقول: القضاء والقدر بينهما فرق؛ فإن القدر أعم والقضاء أخص، والقدر سابق والقضاء لاحق، والقدر فيه عدة صفات لله عَزَّ وَجَلَّ: العلم، والكتابة، والمشيئة، والخلق، وأما القضاء قضاء الله عَزَّ وَجَلَّ للشيء يدل على خلقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى له، ومشيئته لهذا الشيء؛ لهذا فإن الصحيح أن القضاء والقدر ليسا بمعنًى واحد، ولا يتواردان، أي: لا يستعمل أحدهما بمعنى الآخر، بل القدر أعم.

المسألة الثالثة: في مراتب الإيمان بالقدر عند أهل السنة والجماعة[1]؛ الإيمان بالقدر إيمان بما دَلَّ القرآن والسنة عليه ممَّا يتصل بالقدر، وذلك إيمان بأربع مراتب: العلم، والكتابة، وعموم المشيئة، وخلق الله عَزَّ وَجَلَّ للأشياء كلها.

المرتبة الأولى: **(العلم)** أدلتها كثيرة، ذكرنا فيما سبق بعضًا منها[2].

المرتبة الثانية: **(الكتابة)**، وثَمَّ أدلة كثيرة عليها؛ منها: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧٠]، وفي قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾ [القمر: ٥٣]، ودَلَّ عليه قول النبي ﷺ: «**كَتَبَ اللهُ مَقَادِيرَ**

---

(١) انظر: شفاء العليل (ص٦١) وما بعدها، ومعارج القبول (٢/ ٢٢٥)، ورسائل في العقيدة للعلامة ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ (٣٧)، والقضاء والقدر لعمر الأشقر (ص٢٩).

(٢) انظر: (ص٣٧٢، وما بعدها).

الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، قَالَ: وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»[١].

ومعنى **(الكتابة)**: أن الله ﷻ كتب كل شيء في اللوح المحفوظ[٢]، سواء ما يتعلق بالمكلفين، أو بغير المكلفين؛ وذلك لعموم قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَٰبٍ﴾ أي: ما في السماء والأرض، والكتابة هذه المقصود بها: الكتابة في اللوح المحفوظ، كتابة مقادير الأشياء في اللوح المحفوظ، وثَمَّ أنواع من الكتابة تفصيلية لها؛ منها: الكتابة العمرية، والكتابة السنوية، والكتابة اليومية، وأشباه ذلك مما دَلَّت عليه الأدلة في القرآن والسنة.

المرتبة الثالثة: (المشيئة) ونعني بها: أن ما شاء الله ﷻ كان، لا تُرَدُّ مشيئته ﷻ، وأن الذي لا يشاؤه الله ﷻ ـ ولو شاءه العبد، ورغب فيه ـ، فإنه لا يقع[٣]، ودليلها قوله ﷻ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، والمشيئة مرتبطة بالكون، أعني: أن المشيئة كونية، فإذا شاء الله أن يقع هذا الشيء في هذا الوقت على هذه الصفة فإنه يقع على ما شاءه الله ﷻ وأراده كونًا، والمشيئة تساوي الإرادة الكونية؛ لهذا يُبحث هنا في مرتبة المشيئة: الفرق بين المشيئة والإرادة، وأهل السنة على أن مشيئة الله ﷻ هي إرادته الكونية، وأن الإرادة منقسمة إلى: إرادة شرعية دينية، وإلى إرادة كونية، وأن الله ﷻ قد يشاء الشيء كونًا ـ أي: يريده كونًا ـ فيقع، ولا يريده دينًا وشريعة، فيجتمع إذًا في بعض الحالات إرادة وعدم إرادة؛ فيكون الفعل المعين

---

(١) سبق تخريجه (ص١٠٥).
(٢) انظر: شفاء العليل (ص٨٩).
(٣) انظر: شفاء العليل لابن القيم رحمه الله (ص٩٢).

مرادًا وغير مراد، شاءه الله فوقع وأراده فوقع، ولكن لم يرده ﷻ دِينًا وشريعة، وهذا فيما يكرهه الله، ولا يرضاه دِينًا؛ مثل: كفر الكافر، ومعصية العاصي، وضلال الضال إلى آخره، فإن الله ﷻ شاء الكفر من الكافر؛ لأنه ما دام وقع فإنه قد شاءه وأراده كونًا؛ لأنه لا يحصل في ملكوته إلا ما أراده ﷻ كونًا، ولكن لم يرضه، ولم يرده دينًا؛ لأن الله نهى في كتابه وعلى ألسنة رسله عن الكفر والفساد، وبَيَّنَ أنه لا يرضى ذلك ولا يحبه؛ كما قال ﷻ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، وقوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وهذه هي المسألة المعروفة لدى الكثير، وهي الفرق بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية، وسيأتي لها مزيد بيان عند ذكر الرد على المخالفين في القدر ـ إن شاء الله تعالى ـ.

المرتبة الرابعة ـ والأخيرة ـ وهي: (عموم خلق الله ﷻ للأشياء)[1]، وأن الله ﷻ خالق كل شيء، وأن طاعة المطيع خلقها الله، ومعصية العاصي خلقها الله، وأن صلاة المصلي خلقها الله كما خلق ذاته، أي: ذات المصلي؛ فإنه يخلق أعماله، وهذه يستدل لها بقول الله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، وبنحو قوله ﷻ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وفي خصوص عموم خلق الله للعمل قول الله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، في هذه الآية دليل على أن عمل العامل خلقه الله؛ وذلك أن كلمة (ما) في الآية ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ الأصح فيها أنها مصدرية، بمعنى أنها: تقدر مع ما بعدها بمصدر، فيكون سبك الآية: (والله خلقكم وعملكم).

---

(١) انظر: شفاء العليل (ص١٠٨).

والوجه الثاني: أن معناها موصولة بمعنى (الذي)؛ فيكون المعنى: (والله خلقكم والذي تعملونه)، وهي على كلٍّ مِن الوجهين دالة على المراد في عموم خلق الله ﷻ للعمل، ووضوح الدليل الأول في كونها مصدرية، وقد يكون ثَمَّ اعتراض على الاستدلال بالوجه الثاني.

وملخص ما سبق: أن الإيمان بالقدر يشمل أربع مراتب: أما مرتبتان فسابقتان قبل خلق الأشياء، أي: قبل خلق السماوات والأرض، وهما:

علم الله ﷻ السابق، وكتابته ﷻ للأشياء في اللوح المحفوظ.

وعلم الله السابق بالأشياء علم أزلي، والله ﷻ عِلْمُهُ صفة ذاتية له، فما شاء الله ﷻ، أو أراد أن يوقعه في ملكوته موقتًا بوقتٍ، مقدرًا بزمان وصفة؛ فإنه ﷻ عَلِم ذلك على وجه التفصيل؛ لكمال علمه، وأنه ﷻ بكل شيء عليم.

وأما الكتابة: فإن اللهَ كَتَبَ مقادير الخلائق قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة؛ كما جاء في الحديث الذي رواه الترمذي وغيره: «**قَدَّرَ اللهُ الْمَقَادِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**»[1]، وقوله: «**قَدَّرَ اللهُ**» يعني: كتب؛ لأن المرتبة السابقة: (العلم) هي قبل ذلك؛ عِلْم الله ﷻ أول، علم الله أزلي، أي: لم يزل.

فإذًا نقول: إن مرتبة الكتابة هي: كتابة الله ﷻ للأشياء على وجه الإجمال والتفصيل في اللوح المحفوظ؛ كما قال ﷻ: ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾ [القمر: ٥٣]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقال ﷻ: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧٠]، ونحو ذلك من الأدلة، والأدلة في هاتين المرتبتين كثيرة في القرآن والسنة.

---

(١) أخرجه الترمذي (٢١٥٦) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

أما المرتبة الثالثة: فهي مرتبة عموم مشيئة الله ﷻ؛ فإنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فطاعة المطيع وقعت بمشيئة الله، ومعصية العاصي وقعت بمشيئة الله، إحياء النفس وقع بمشيئة الله، وقتل النفس وإزهاق روحها ظلمًا وعدوانًا وقع ـ أيضًا ـ بمشيئة الله ﷻ، فالله سبحانه وتعالى شاء كل ما وقع، فما وقع في ملكوته لا يمكن أن يوقعه العبد إلا إذا شاءه الله ﷻ، بما في ذلك الأمور المحمودة عند الإنسان والأمور المذمومة عند الإنسان، الخير والشر بالنسبة للإنسان، كل ذلك وقع بمشيئة الله ﷻ، ولا يخرج أحدٌ عن مشيئته؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، فإذًا ما يقع من الإضلال هو بمشيئة الله؛ لحكمة لله ﷻ في وقوعها.

فإذًا: الله سبحانه وتعالى شاء الخير وشاء الشر، وأَذِن بوقوع الخير وأذن بوقوع الشر كونًا، وأما من جهة الشرع، فإن الله سبحانه وتعالى نهى عن الشر، ونهى عن الكفر، ونهى عن الكبائر، ونهى عن المعصية، نهى عن الظلم، وأمر بالإيمان، وبالعدل، وبالطاعة، وبالعبادة؛ فهناك فرق بين الإرادة الكونية وبين الإرادة الدينية[1]؛ فالإرادة الكونية ـ وهي: المشيئة ـ لا يشترط لها أن يكون الشيء وقع والله سبحانه وتعالى يحبه ويرضاه، بل قد يأذن الله ﷻ ويشاء الشيء وهو لا يحبه ولا يرضاه، يأذن به كونًا

(١) انظر في ذلك: شفاء العليل (ص٥٥٧)، ومدارج السالكين (١/ ٢٦٤ ـ ٢٦٨)، وشرح الواسطية للهراس (ص١٠٠)، والقضاء والقدر للأشقر (ص٦٢).

ويشاؤه، ويقع وهو لا يحبه ولا يرضاه من عباده، وهو لا يحبه ولا يرضاه أن يقع، لكن أذن به وشاءه؛ لحكمة له ﷻ في ابتلاء العباد، لكنه لم يرضه دِينًا ـ أعني: ما أراده شريعة ـ؛ كما قال ﷻ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، مع أنه ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾، ولكنه لا يرضى لعباده الكفر.

فإذًا: الأدلة دلت على التفريق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، والإرادة الكونية هي: المشيئة؛ لأن الإرادة تنقسم إلى: إرادة كونية وإرادة دينية، وأما المشيئة فلا تنقسم، المشيئة هي: الإرادة الكونية.

إذا تبيَّن ذلك؛ فمرتبة المشيئة هي المرتبة التي فيها الخلاف والضلال بين القدرية المتوسطة وبين أهل السنة والجماعة.

والقدرية الذين ينفون القدر: كالمعتزلة، والرافضة، وأشباه هؤلاء، والزيدية؛ كل هؤلاء يُنَزِّهُونَ، ويقولون: إن المشيئة لا تدخل في معصية العاصي، ولا في كفر الكافر؛ فإن كفر الكافر ومعصية العاصي هذه لم يشأ الله ﷻ أن تقع، وإنما شاءها العبد، وهي مكروهة لله ﷻ استدلالًا بقوله ﷻ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

والصواب في ذلك: أنه ما من شيء يقع إلا بإذن الله، وإلا فيكون الله ﷻ يقع في ملكه ما لم يأذن به، وهذا وصف لله ﷻ بالنقائص، بل عموم قدرة الله ﷻ، وقوته، وملكوته، وجبروته، وقهره، وملكه لهذا الملكوت، أنه لا يحصل شيء إلا بعلمه ﷻ، وبإذنه ومشيئته، لكن له حكمة في أنه يقع هذا الشيء.

فقتل القتيل ظلمًا وقع بمشيئة الله الكونية، لكنه لم يأذن به شرعًا، بل نهي عنه، واقتحام الكعبة، والمسجد الحرام، وإسالة الدم فيه لم يقع بإذن الله الشرعي، ولكنه وقع بإذن الله الكوني، فيجتمع في إذن الله

الكوني الطاعات والمعاصي، والمحمود والمذموم، والشر والخير، أما إذن الله الشرعي، إرادة الله الشرعية، فهي ما أمر الله ﷻ به، وأما ما نهى عنه فإنه لم يُرِدْهُ شرعًا.

أما المرتبة الرابعة: فهي مرتبة عموم خلق الله ﷻ للأشياء؛ فجميع المنتسبين للإسلام ـ بل وغير المسلمين ـ يؤمنون بأن الله خالق الأشياء، لكن عموم خلق الله للأشياء بضابط وقيد، هذا العموم مما تميز به أهل السنة والجماعة إعمالًا وإيمانًا بقول الله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله ﷻ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، فإذًا الأشياء التي خلقها الله ﷻ داخلة في قدر الله ﷻ، يدخل في ذلك خلق الله ﷻ للأشياء، ويدخل في ذلك الكفر، ويدخل في ذلك معصية العاصي، ويدخل في ذلك عمل الإنسان بجميع أنواعه من الخير والشر؛ وذلك لقوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، إما أن تكون (ما) اسمًا موصولًا بمعنى الذي؛ فيكون المعنى: خلقكم والذي تعملونه، أو تكون (ما) حرفًا مصدريًّا أي: تقدر مع الفعل بعدها بمصدر؛ فيكون تقدير الآية: والله خلقكم وعملكم، فما عمله الإنسان خلقه الله ﷻ كما خلق ذات الإنسان، خلق عمله، والله خلقكم وعملكم، أو والله خلقكم والذي تعملونه، وهذا ظاهر، ويأتي في بيان شُبه الفرق، والرد عليها مزيد تفصيل لعموم خلق الله ﷻ للأشياء[١].

المسألة الرابعة:

في منشأ الضلال في القدر؛ منشأ ضلال الفرق: الجبرية والقدرية وهو يرجع إلى عدة أسباب:

---

(١) انظر في هذا المبحث: شفاء العليل (ص٦١ ـ ١١٦)، ومعارج القبول للحكمي، وشرح الواسطية للهراس، ومسائل في العقيدة، وتقريب التدمرية، كلاهما للعلامة ابن عثيمين رحمه الله، والقضاء والقدر لعمر الأشقر.

السبب الأول: قياس أفعال الله عَزَّ وَجَلَّ وتصرفاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بأفعال الخلق، فيجعلون ما كان محمودًا في الخلق محمودًا في فعل الله عَزَّ وَجَلَّ، وما كان مذمومًا في الخلق فيكون مذمومًا في فعل الله عَزَّ وَجَلَّ، فعندهم أن العدل محمود، والظلم مذموم، فيجعلون العدل بتفسيره في الخلق والظلم بتفسيره في الخلق، يجعلونهما في حق الله عَزَّ وَجَلَّ، فما اقتضى العدل في المخلوق جعلوه لله، وما اقتضى الظلم في المخلوق جعلوه منفيًّا عن الله عَزَّ وَجَلَّ؛ ولذلك نفوا عموم المشيئة، ونفوا عموم الخلق؛ لأنهم جعلوا أن إذن الله عَزَّ وَجَلَّ بالكفر يقتضي الظلم؛ لأن عندهم معناه الإلزام، وجعلوا خلق الله عَزَّ وَجَلَّ لمعصية العاصي ولكفر الكافر ظلمًا؛ لأنه في حق الإنسان إذا جعل غيره يفعل ذلك الشيء، فإنه قهره عليه، وأجبره عليه، أو أنه أذن له به، وهذا ظلم في حق الناس فيما بينهم، فيقولون: إذًا ما كان عدلًا في الإنسان فهو عدل في حق الله، وما كان ظلمًا في الإنسان فهو ظلم في حق الله؛ لأن تعريف العدل والظلم بما جاء في النصوص هو التعريف اللغوي، وهو الذي يشمل الإنسان ويشمل الله عَزَّ وَجَلَّ، وهذا في الحقيقة هو أعظم أسباب الضلال في هذه المسألة.

السبب الثاني: عدم التفريق بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية، فيجعلون الإرادة والمشيئة شيئًا واحدًا، فما نُفي مما لم يُرِدْهُ الله عَزَّ وَجَلَّ شرعًا جعلوه منفيًّا كونًا، فالله عَزَّ وَجَلَّ لم يرد الكفر، فجعلوه عَزَّ وَجَلَّ لم يشأ الكفر؛ لأن الإرادة عندهم قسم واحد، لم يرد المعصية فجعلوه لم يشأ المعصية، ولم يرد الكبيرة ولم يشأها.

والإرادة ـ كما ذكرنا ـ منها إرادة شرعية وإرادة كونية، والإرادة الكونية هي المشيئة، والإرادة الشرعية هي التي تدخل فيها صفة المحبة والرضا لله عَزَّ وَجَلَّ.

السبب الثالث للضلال في باب القدر: دخول العقل في التحسين والتقبيح؛ فيجعلون الأفعال التي تقع في ملكوت الله وتقدير الله ﷻ للأشياء يدخل فيه العقل مُحَسِّنًا ومُقَبِّحًا؛ وذلك لأن العقل عندهم أصل، فقالوا: العقل يُعمل في أفعال الله، فما حسنه العقل في أفعال الله صار حسنًا، وما قبحه العقل في أفعال الله ﷻ وجب نفيه عن الله ﷻ، وهذه هي المسألة المشهورة بالتحسين والتقبيح العقليين التي لها صلة بالأصول، وبالفقه، وبالتكليف، ولها صلة ـ أيضًا ـ بمبحث القضاء والقدر.

السبب الرابع: الدخول في أفعال الله ﷻ وعدم التسليم لمراده ﷻ، والخوض في أفعال الله ﷻ؛ كما ذكر الطحاوي: «**ذَرِيعَةُ الْخِذْلانِ، وَسُلَّمُ الْحِرْمَانِ، وَدَرَجَةُ الطُّغْيَانِ**»، و«**ذَرِيعَةُ الْخِذْلانِ**» يعني: وسيلة لأنْ يُخذل العبد؛ لأنه معناه أنك تريد أن تصل إلى معرفة سر القدر، وهذا لا يمكن. و«**سُلَّمُ الْحِرْمَانِ**» يعني: لا يمكن ـ أيضًا ـ أن تدخل في أفعال الله؛ لأن هذا سلم الحرمان، أن تصل إلى أن تكون محرومًا، وكذلك فهو درجة من درجات الطغيان؛ لأن الإنسان رفع نفسه فوق ما له، طغى وجاوز حَدَّه، وحَدُّه أن يتعبد الله ﷻ بالإيمان والتسليم: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فالسؤال بلِمَ؟ هذا من منشأ الضلال فيمن ضل في الجبرية، والقدرية، والمتحيرين المتشككين، الذين أنكروا الشريعة وضلوا، وألحدوا بسبب الدخول في القدر.

ومعلوم أنّ القدر فيه العلم، والعلم يتفاوت فيه الناس، والله ﷻ يعلم ما يوافق حكمته ﷻ، والحكمة هي ما يريده الله ﷻ من الابتلاء في خلقه، الله ﷻ هو الذي يعلم ذلك، فأوقع في خلقه ما يوافق حكمته

ـ أي: ما يوافق مراداته في خلقه ـ، والإنسان قد ينظر فيكون علمه قاصرًا فلا يصل إلى حقيقة الإدراك؛ ولهذا قال بعض السلف ـ وتنسب إلى أبي بكر رضي الله عنه ـ قال: «**الْعَجْزُ عَنِ الْإِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ**»[١] لِمَ؟

الجواب: لأن إدراك الذكي غير إدراك البليد، فإذا اعترض البليد على الذكي بأن هذا الشيء ليس كذلك؛ لأنه لا يعقله، وهذا ما يحصل، فيكون هذا اعتراضًا لا عن علم، وإنما عن جهل، فَيُرَدُّ على صاحبه، فيكون هو المحروم؛ مثل: جهل بعض الناس ـ مثلًا ـ ببعض الأجهزة.

الكفار من النصارى أول ما اخترع المسلمون الساعة أنكروها وخافوا منها، ورجع الأمر إلى أن بعض مخترعات الكفار في العصر الحديث رفضها بعض المسلمين وخافوا منها؛ وذلك لأن فيه عجزًا عن إدراك حقيقتها، هذا إذا كان في المخلوق، فالله عز وجل له العلم الكامل بكل شيء سبحانه وتعالى، فهو جل جلاله يعلم الأشياء على تفاصيلها، والإنسان علمه قاصر، فإذا خاض في القدر بعلمه القاصر، فلا شك أنه سيعترض؛ لأنه لا يعلم، وإذا اعترض على الله عز وجل فإنه سيخذل ويحرم ويضل، كما حدث أن كثيرًا ضلوا بسبب خوضهم في أفعال القدر، وهذه ذكرنا كلمة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فيها في تائيته القدرية قال[٢]:

وَأَصْلُ ضَلالِ الْخَلْقِ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... هُوَ الْخَوْضُ فِي فِعْلِ الإِلَـهِ بِعِلَّةِ
فَـإِنَّـهُـمْ لَـمْ يَـفْـهَـمُـوا حِـكْـمَـةً لَـهُ ... فَصَارُوا عَلَى نَوْعٍ مِنَ الْجَاهِلِيَّةِ

هذه بعض أسباب ومنشأ الضلال في باب القدر.

---

(١) ذكره السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (٩/ ٤٥)، وابن خلدون في مقدمته (ص٤٦٠)، والقنوجي في أبجد العلوم (٢/ ٤٤٤).
(٢) سبق (ص١٢١).

المسألة الخامسة: أن الناس في القدر الذين خالفوا أهل السنة والجماعة لهم فرق كثيرة، وهذه الفرق ترجع إلى فرقتين: أما الأولى: فهم القدرية، وأما الثانية: فهم الجبرية.

والقدرية هم الذين أنكروا القدر، سواء أنكروا كل المراتب، أو أنكروا بعض مراتب القدر التي سبق ذكرها، والقدرية فِرَقٌ:

فالفرقة الأولى منهم؛ وهم: الغلاة الذين ينكرون علم الله ﷻ السابق، فيقولون: إن الله ﷻ لا يعلم الشيء إلا بعد وقوعه، والأمر أُنُف. كما كان يقوله معبد الجهني[(١)]، وغيلان الدمشقي[(٢)]، وجماعة من الأولين، وهؤلاء الذين أنكروا علم الله السابق، فقالوا: إن الله لا يعلم الأشياء حتى تقع، والأمر أُنُف، أي: مستأنف جديد غير معلوم، وغير مَقَدَّر له قبل ذلك، وهؤلاء هم الذين كفَّرهم السلف، وكفَّرهم الصحابة رضي الله عنهم: كابن عمر رضي الله عنهما[(٣)]، وابن عباس رضي الله عنهما، وغير أولئك؛ وذلك لأنهم أنكروا مرتبة العلم، ومعنى ذلك أنهم رَدُّوا حكم الكتاب، ومَن رَدَّ حكم الكتاب كان من الكافرين، هؤلاء هم الذين قال فيهم السلف: (**نَاظِرُوا الْقَدَرِيَّةَ بِالْعِلْمِ؛ فَإِنْ أَقَرُّوا بِهِ خُصِمُوا، وَإِنْ**

---

(١) معبد الجهني اختلف في اسم والده، فقيل: عبد الله، وقيل: خالد. أول من تكلم في القدر،قال الحسن البصري: إياكم ومعبدًا؛ فإنه ضال مضل. قال خليفة بن خياط: مات قبل التسعين. وقيل: في خلافة عبد الملك بن مروان. انظر ترجمته في تاريخ دمشق (٥٩/ ٣١٢)، والعبر (١/ ٩٢)، والبداية والنهاية (٩/ ٣٤)، والنجوم الزاهرة (١/ ٢٠٦)، وشذرات الذهب (١/ ٨٨).

(٢) غيلان الدمشقي كان قبطيًّا قدريًّا،ثاني من تكلم في القدر بعد معبد الجهني، أخذه هشام بن عبد الملك فصلبه بباب دمشق، وكانوا يرون أن ذلك بدعوة عمر بن عبد العزيز عليه. انظر: المعارف (ص٤٨٤)، والمنتظم (٧/ ٩٨)، وتاريخ دمشق (٢٣/ ٣٣٥)، ولسان الميزان (٣/ ١٧٠).

(٣) سبق حديث ابن عمر رضي الله عنهما في براءته منهم، وإنكاره عليهم (ص٣٧١).

جَحَدُوهُ كَفَرُوا)[١]. وهذه الفرقة ذهبت، ولا يُعرف أنها عقبت وارثًا في العصور المتأخرة.

أما الفرقة الثانية من القدرية ـ وهم المتوسطة ـ: المعتزلة، والشيعة الرافضة، والزيدية، ومَن نحا نحوهم، فهؤلاء لا ينكرون جميع المراتب، ولكن ينكرون بعض الأشياء في بعض المراتب، فيقولون: إن المشيئة ثابتة، لكن ليست عامة. ويقولون: إن الخلق ثابت، ولكن ليس عامًّا. وسُموا بالقدرية؛ لأنهم ينفون بعض مراتب القدر، وهذه الفرقة باقية إلى الآن، المعتزلة موجودة الآن، والزيدية، والرافضة موجودة في أمصار كثيرة من بلاد المسلمين، وهؤلاء هم الذين يأتي ـ إن شاء الله ـ ذكر بعض شبههم والرد عليها.

والجبرية: وهم فِرَق؛ الفرقة الأولى: هم الغلاة، وهم الذين يقولون: إن الإنسان مجبور على كل شيء، وحركاته كحركة الريشة في مهب الريح، وكحركة الخشبة في البحر، فإن الأمواج تتقاذفها، وليس لها اختيار، وكذلك الريشة يقلبها الهواء، وليس لها اختيار، فالعبد عندهم ليس له اختيار، وإنما هو مفعول به في كل أحواله، سواء من ذلك الطاعات والمعاصي، فيصلي مجبورًا، ويصوم مجبورًا، ويسرق مجبورًا، ويغش مجبورًا! ويقولون: إن أفعال الله ﷻ غير معللة؛ فقد يُدخل الله ﷻ إبليس الجنة، وقد يدخل آدم النار ـ أي: من لازم مذهبهم ـ، فإنه لا تعليل في أفعال الله، قد يعذب المطيع الصالح، وقد يُعطي وَيُنَعِّم الكافرَ الطاغوت؛ وذلك لأنهم يقولون: هؤلاء فعلوا بغير اختيارهم؛ فالله سبحانه وتعالى هو الذي أجبر هذا وذاك، فله أن يقلب الأمور؛ لأن العبد ما فعل أصلًا باختياره ـ نعوذ بالله من الأقوال الضالة ـ.

---

(١) سبق تخريجه (ص٣٧٣)، وهو من كلام الشافعي رحمه الله.

والجبرية يمثِّلهم طوائف من الصلحاء في الزمن الأول ممَّن رأوا الفناء في شهود الأمر الكوني، وممَّن قال ـ أيضًا ـ بهذا القول: جهم، ومَن اتبعه، وأيضًا قال به طوائف من غلاة الصوفية يرون أنهم ليس لهم فعل البتة، فأفعالهم الظاهرة كحركة أمعائهم، لا اختيار لهم فيها.

الفرقة الثانية من الجبرية هم: الأشاعرة، والماتريدية، ومَن نحا نحوهم ممَّن غلوا في إثبات المشيئة ـ مشيئة الله ﷻ، وخلقه ـ، وقالوا: إن الإنسان ليس مجبورًا على كل حال، ولكن هو مجبور باطنًا لا ظاهرًا، أي: في الباطن مجبور لا يتحرك بإرادته، ولكن في الظاهر تصرفاته بإرادته، فيحاسب على تصرفاته الظاهرة، وأما الذي دفعه في الحقيقة فهو أمر باطني مجبر عليه من الله ﷻ، وهذا في الحقيقة قول بالجبر، ومشهور أن الأشاعرة جبرية؛ ولهذا لما اعترِض على الأشعري بالحساب والعقاب والثواب. قال الأشعري: إن الأفعال يُحَاسَب عليها العبد ويُنَعَّم ويعذَّب؛ لأنه كسبها، وكسبه لها من فعله.

فإذًا: يعاقب ويثاب على ما كسب؛ والله ﷻ يقول: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] فأخذ من لفظ: (كسب) في القرآن أن الفعل الظاهر كسبه العبد ـ أي: عمله ـ، فهو يحاسب على ما ظهر، وهذا الكسب عنده في الواقع ابتدأه أبو الحسن الأشعري دون سابق في هذه الأمة؛ فلهذا نظر أصحابه في تعريف الكسب، ما معنى الكسب؟[(١)] هذا الذي أحدثه الأشعري لقاء قوله بالجبر بالباطن.

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في مجموع الفتاوى (١٢٨/٨) عن الأشاعرة: (ثم أثبتوا كسبًا لا حقيقة له؛ فإنه لا يعقل من حيث تعلُّق القدرة بالمقدور فرق بين الكسب والفعل؛ ولهذا صار الناس يسخرون بمَن قال هذا، ويقولون: ثلاثة أشياء لاحقيقة لها: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري، واضطروهم إلى أن فسروا تأثير القدرة في المقدر بمجرد الاقتران =

يقول: إن الإنسان يُفْعل به وهو يفعل، والأمر يحصل عند حركة الإنسان؛ مثل قطع السكين للخبز، أو تكسير العصا للزجاج، فإذا ضرب الزجاج بالعصا، فإن الزجاج ينكسر لا بالضرب ولكن عند الضرب، أي: كسر الله الزجاج لا بضرب الإنسان، ولكن عند ضربه، أي: أن الزجاج ليس له خاصية الانكسار بضرب العصا، والعصا ليست لها خاصية الكسر ـ كسر الزجاج ـ، والإنسان ليس فيه خاصية أنه يحمل العصا على الحقيقة، ويكسر على الحقيقة؛ لهذا سمَّاهم السلف نفاة التعليل، ونفاة الأسباب، أي: ليس ثَمَّ شيء يُنْتِجُ شيئًا عندهم، ليس ثَمَّ سبب يُنْتِجُ مسببًا، عندهم كل شيء يحصل بخلق له منعزل عن غيره، لا بأسباب غيره، فالماء إذا نزل على الأرض نبت العشب لا بالماء، ولكن عند الالتقاء، وما جاء في القرآن كما في قوله ﷻ: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ﴾ [النمل: ٦٠]، لفظ: (بِهِ) هذا يفسِّرونه بـ (عنده)، هذا كثير في التفاسير، فعلى طالب العلم أن ينتبه له.

إذًا خلصوا إلى أن الإنسان يكسب العمل، وكيف يجمع ما بين الجبر الظاهر والجبر الباطن بالكسب؟

اختلف فيه الأشاعرة على أقوال كثيرة؛ وخلاصتها: أنه لا محصل لها، وأنه مجبور لا مختار؛ ولهذا قال القائل في البيت المعروف في بعض كتب العقائد المطولة(١):

= العادي، والاقتران العادي يقع بين كل ملزوم ولازمه، ويقع بين المقدور والقدرة، فليس جعل هذا مؤثرًا في هذا بأولى من العكس، ويقع بين المعلول وعلته المنفصلة عنه مع أن قدرة العباد عنده لا تتجاوز محلها؛ ولهذا فَرَّ القاضي أبو بكر إلى قول، وأبو إسحاق الإسفرائيني إلى قول، وأبو المعالي الجويني إلى قول لما رأوا ما في هذا القول من التناقض).

(١) انظر: منهاج السنة (١/ ٤٥٩)، والنبوات (ص١٤٤).

مِـمَّـا يُـقَـالُ وَلَا حَـقِـيـقَـةَ تَـحْـتَـهُ   مَـعْـقُـولَـةٌ تَـدْنُـو لِـذَوِي الْأَفْـهَـامِ
الـكَـسْـبُ عِـنْـدَ الْأَشْـعَـرِيِّ وَالْـحَـالُ   عِـنْـدَ الْبَهْشَـمِـيِّ[١] وَطَفْرَةُ النَّظَّامِ[٢]

هذه ثلاثة أشياء لا حقيقة لها، اخترعها أصحابها دون حقيقة.

إذا تبين ذلك؛ فلفظ الكسب له ثلاثة استعمالات، أو الناس في الكسب لهم ثلاثة أقوال:

القول الأول: الكسب عند الأشاعرة، قد أوضحناه فيما سبق.

القول الثاني: الكسب بمعنى العمل، ما يعمله الإنسان باختياره ورغبته يكون كسبًا له؛ لأنه حصل، مثل ما تقول: كسبت مبلغًا من المال؛ لأنه عمل شيئًا، فحصَّل هذا المال، كذلك الأعمال الصالحة كسب له؛ لأنه بذل فيها وعمل فكسب، كذلك الأعمال السيئة عليه؛ لأنه كسبها بجهده، وهذا هو المعنى الذي جاء في الكتاب والسنة، فمن استعمل الكسب في هذا المعنى فهو صحيح؛ لأنه قد جاء في الكتاب والسنة؛ مثل: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ولفظ

---

(١) يعني: أبا هاشم الجبائي، عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي المعتزلي، تنسب إليه فرقة البهشمية، توفي سنة ٣٢١هـ. انظر: في تعريف الأحوال عنده: الفَرْق بين الفِرَق (ص١٧٢ ـ ١٨٦)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٦٣)، والملل والنحل (١/ ٧٨).

(٢) هو إبراهيم بن سيار الضبعي البصري شيخ المعتزلة، توفي سنة بضع وعشرين ومائتين.
انظر: ترجمته في: تاريخ بغداد (٦/ ٩٧)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤١)، ولسان الميزان (١/ ٦٧). وفي تعريف طفرته قال عبد القاهر البغدادي: «من فضائحه قوله بالطفرة، وهي دعواه أن الجسم قد يكون في مكان، ثم يصير منه إلى المكان الثالث، أو العاشر منه، من غير مرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدومًا في الأول، ومعادًا في العاشر». انظر: الفَرْق بين الفِرَق (ص١٢٤).

الكسب في القرآن كثير: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، ونحو ذلك.

القول الثالث: الكسب عند القدرية من المعتزلة ومن شابههم، وهم نفاة القدر الذين يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه، وإن الله عز وجل لا يخلق فعل العبد.

فإذًا: هذا المعنى واضح صحيح، يُرَاجَع في تقسيم الكسب إلى الأقوال الثلاثة، والحجج فيه ـ لأنه مهم ـ إلى كتاب ابن القيم رحمه الله «شفاء العليل»(١).

المسألة السادسة:

في تفسير الكسب: لفظ الكسب جاء في القرآن في ذكر ما للمكلف وما عليه؛ فقال سبحانه وتعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال عز وجل: ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٍ مَّا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨١]، وقال عز وجل: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، ونحو ذلك من الآيات.

ولما جاء لفظ الكسب في القرآن وفي السنة ـ أيضًا ـ، جاء مذهب أهل السنة والجماعة بإثبات كسب المرء وتفسير الكسب بما دلَّت عليه النصوص؛ وهو: أن كسب المرء هو عمله، فالكسب هو العمل والفعل، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ﴾ أي: لها ما عملت، فالعمل هو الكسب، ودل على ذلك أنه عز وجل قال: ﴿وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٍ مَّا عَمِلَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾ [النحل: ١١١]، وفي الآية الأخرى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ﴾؛ فدل على أن الكسب هو العمل.

والناس ـ أعني: المذاهب الثلاثة المشهورة في باب القدر؛ وهي: مذهب الجبرية، والقدرية، وطريقة أهل السنة والحديث ـ كلٌّ فسر

(١) انظر: شفاء العليل (ص١٢٠).

الكسب على حسب معتقده: مذهب القدرية ـ وهم نفاة القدر الذين يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه، وإن الله ﷻ لا يخلق فعل العبد من المعتزلة، ومَن شابههم ـ قالوا: إن معنى الكسب في هذه الآيات هو إيجاد العبد للفعل، وشبهوه بكسب التجارة، فإن كسب التجارة فعل؛ كما قال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، فذكر الكسب في معرض التجارة، فقالوا: كذلك هو في فعله يكسب العمل الصالح، كما يجتهد في كسب التجارة.

فإذًا: جعلوا الكسب هو إيجاد العبد الفعل على مذهبهم في خلق أفعال العباد، وذلك أن لفظ الكسب فيه شيء من الاحتمال؛ ولهذا فَسَّرَته كل طائفة على مذهبها.

مذهب الجبرية: وذكرنا طرفًا من مذهبهم في قول الأشاعرة والجهمية، والجبرية فسروا الكسب بأشياء كثيرة، وبعبارات متنوعة لا حاصل معها على التحقيق، وذكرنا قول أحد العلماء:

مِمَّا يُقَالُ وَلَا حَقِيقَةَ تَحْتَهُ مَعْقُولَةٌ تَدْنُو لِذَوِي الْأَفْهَامِ
الْكَسْبُ عِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ وَالْحَالُ عِنْدَ الْبَهْشَمِيِّ وَطَفْرَةُ النَّظَّامِ

فحين اخترع الأشعري مذهبه الذي هو جبرٌ متوسطٌ، وجبرٌ باطنٌ، لا جبرٌ ظاهرٌ، لما اخترع مذهبه، وجد لفظ الكسب في الكتاب والسنة مَخْرَجًا له، فقال: الأعمال كسب. كيف يتوافق هذا مع قوله في القدر: الكسب عبارة عن تعلق القدرة بالحال؟ أو غير ذلك من التفاسير، واختلف أصحابه في تفسير الكسب على هذا الاصطلاح الذي هو كسب الجبر، كيف يكون للإنسان كسب وهو مجبور؟ اختلفوا في تفسير الكسب على أوجه كثيرة، أكثر من عشرة أوجه، وكلها راجعة إلى نوع من التعلق ما بين القدرة والإرادة، والعمل والتكليف، وهذا فيه صعوبة في الربط بينها؛ ولذلك أهل

العلم، حتى الأشاعرة قال محققوهم: أنه لا حصيلة تحت هذه العبارة ـ التي هي عبارة الكسب ـ على خلاف معنى العمل.

أما القول الثالث في الكسب؛ فهو قول أهل العلم والسنة والحديث من الصحابة ﷺ فمن بعدهم، فإنهم قالوا عن الكسب هو: العمل وهو الفعل، والله ﷻ قال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وفَرَّق بين الكسب والاكتساب، مع أن كثيرًا من أهل العلم يجعلون الكسب والاكتساب بمعنًى واحد، لكن في الآية قال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ أي: في الخير، ﴿وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾، فجعل الاكتساب فيه زيادة في المعنى؛ لأن فيه نوع كلفة، فالخير موافق للفطرة، فيكسبه الإنسان؛ لموافقته لفطرته مع أنه تكليف، وأما الشر والرَّدَى والضلال فإنه مخالف لفطرته؛ لذلك إتيان المحرمات، وإتيان الموبقات، ونحو ذلك ـ على ما في الإنسان ربما من الشهوة، ونحو ذلك ـ، لكن يحتاج معه إلى أن يعمل نفسه، وأن يتعب نفسه، ويخالف فطرته في أن يأتي تلك الموبقات؛ لذلك زاد المعنى؛ ليدل على أنها فيها نوع كَلَفَة ومشقة فيما يعمله المرء من الشر؛ قال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ أي: من الشر؛ فجعل أهل السنة الكسب بمعنى العمل[(١)].

المسألة السابعة:

معنى خلق الله ﷻ لفعل العبد، وتحقيق مذهب أهل السنة والجماعة في ذلك: أن الإنسان عمله من خير أو شر يُضَاف إليه حقيقة؛ فهو الذي عمل الخير حقيقة، وهو الذي عمل الشر حقيقة، ومع ذلك لا يقال: إنه خلق فعله، بل هو عمله، ويضاف إليه؛ لأنه كسبه وعمله،

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١/ ٥٧٦)، وتفسير البغوي (١/ ٣٥٧)، وتفسير القرطبي (٣/ ٤٣٠)، وتفسير ابن كثير (١/ ٣٤٣)، وروح المعاني للألوسي (٣/ ٦٩)، وتفسير الصنعاني (١/ ١١٤).

وأما خلق الفعل؛ فالله ﷻ هو الذي خلق ﷻ، وبيان ذلك في الفرق بين مذهب أهل السنة والجماعة وبين مذهب القدرية والمعتزلة وأشباههم: أن العبد كسب العمل، وعمل العمل حقيقة؛ لأن ذلك العمل نتج عن شيئين فيه من الصفات، لا يمكن أن يحدث العمل إلا بوجود هاتين الصفتين: الصفة الأولى: هي القدرة التامة، والصفة الثانية: هي الإرادة الجازمة، فإذا كان عند العبد قدرة تامة وإرادة جازمة حصل له الفعل، توجهت قدرته التامة ـ أي: ليس بعاجز ـ وإرادته الجازمة ـ أي: ليس بمتردد ـ توجهت للشيء فعمله، فيكون الفعل حدث بقدرة العبد وإرادته، بقدرته التامة، وبإرادته الجازمة، فالذي تكون قدرته ناقصة لا يحدث الفعل، والذي تكون إرادته مترددة لا يحدث الفعل.

مثلًا: الإتيان إلى المسجد للصلاة، شخص لا يستطيع أن يأتي إما لمرض أو لغير ذلك، فهذا شخص ربما عنده إرادة، ولكن ليس عنده قدرة؛ ولذلك لا يحصل منه الفعل، أو العمل، أو الكسب، وهو إتيان المسجد، شخص آخر عنده قدرة تامة، ولكن ليس عنده إرادة البتة، ليس عنده إرادة لإتيان المسجد، فلا يمكن بالقدرة فقط أن يحدث الإتيان، وقد يكون عنده إرادة ولكن عنده تردد ـ لم يجزم على الإتيان ـ فلا تتحرك جوارحه وآلاته؛ لأن إرادته ليست جازمة.

فإذًا: فعل العبد عند أهل السنة والجماعة لا يمكن أن يحدث إلا بقدرة تامة وإرادة جازمة، وقدرة العبد صفة من صفاته لم يُحْدِثْ قدرة نفسه باتفاق الناس، وإرادة العبد صفة من صفاته، لم يحدث إرادة نفسه ـ أي: أن يكون مريدًا بنفسه ـ، وإنما الله ﷻ هو الذي خلق فيه القدرة، وآلات القدرة، وخلق فيه وله الإرادة، ومقتضيات الإرادة.

فإذًا: ما نتج عن خلق الله ﷻ في الأمرين فهو مخلوق لله ﷻ، ففعل العبد نتج عن الإرادة والقدرة، وهما مخلوقان لله ﷻ. فنتج شيء

عن خلق الله ﷻ، فإذًا هو مخلوق لله ﷻ؛ لأن الله ﷻ جعل العمل نتيجة للقدرة والإرادة.

مثل: النبات؛ أنزل الله ﷻ من السماء ماءً، فأنبت به أزواجًا من نبات شتى، والماء نزل، والأرض موجودة، فبسبب الماء وبسبب الأرض خرج النبات، فهل يقال: إن النبات خلقه الماء والأرض. ليس كذلك باتفاق الناس؛ لأنه نتج لنزول الماء الذي هو مخلوق باتفاق القدرية وأهل السنة، ونتيجة لنزول الماء على الأرض التراب، والتراب مخلوق باتفاق أهل السنة والجماعة والقدرية والناس جميعًا، فإذا كان كذلك كان ما ينتج عنهما ـ وهو النبات ـ مخلوق؛ لأنه نتج عن شيئين اجتمعا: الماء والتراب، وما نتج عن مخلوقين، فهو إذًا له نفس الحكم.

إذا تبيَّن ذلك؛ فإن أهل السنة والجماعة في تقريرهم لخلق أفعال العباد استدلوا بالآية ـ كما سبق بيانه ـ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، وبقوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وأيضًا استدلوا بهذه القاعدة، وهي: أن عمل العبد لا ينتج إلا عن هاتين الصفتين؛ لهذا فإن الله ﷻ إذا لم يعط العبد القدرة، فإنه يرفع عنه التكليف: «**صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا**»(١)، قال ﷻ: ﴿لَّيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡأَعۡرَجِ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرِيضِ حَرَجٞ﴾ [النور: ٦١]، وإذا لم يعطه الإرادة، فكان مجنونًا لا يريد، أو كان صغيرًا إرادته لا تتوجه إلى شيء يجزم عن عقل، فإنه ـ أيضًا ـ يكون التكليف مرفوعًا عنه؛ لأن الفعل لا يتوجه إليه.

الحقيقة إذًا أن العبد ابتلي بهذه الصفات التي فيه، ابتلي بالصفات الجسمانية هذه كلها؛ ومنها: صفة القدرة، وصفة الإرادة.

---

(١) أخرجه البخاري (١١١٧) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي ﷺ عن الصلاة فقال: «**صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ**».

فتحصل لك أن معنى خلق أفعال العباد والدليل عليها هو ما ذكرنا من الأدلة من القرآن.

ومن السنة قوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ صَانِعٌ كُلَّ صَانِعٍ وَصَنعَتَهُ**»(١)، يعني: صنع الناس، وصنع ـ أيضًا ـ ما يصنعون؛ ولهذا نقول: إن الدليل على خلق أفعال العباد واضح من الكتاب والسنة، وأيضًا مما قررنا لك من صفات الإنسان، وما ينتج عن ذلك من الدليل العقلي.

وثَمَّ بسط كثير في الاستدلال على هذه المسألة محله المطولات(٢).

المسألة الثامنة:

معنى الاستطاعة التي وصف الله ﷻ بها بعض المكلفين ونفاها عن بعض؛ فقال في النفي: ﴿وَكَانُواْ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١]، والعبد مستطيع، وقال ﷻ: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ﴾ [التغابن: ١٦]، فالعبد أُثبتت له استطاعة، ونفيت عنه استطاعة، والاستطاعة التي أثبتها ربنا ﷻ للعبد غير الاستطاعة التي نفاها، وهذه المسألة ـ مسألة الاستطاعة ـ فيها بحث طويل مع القدرية والجبرية معًا، وسيأتي تفصيل الكلام عليها ـ إن شاء الله تعالى ـ في آخر شرح الطحاوية؛ لأنه تعرَّض لها الطحاوي في آخر هذه العقيدة المختصرة.

المسألة التاسعة:

في الإضلال والهداية، أي: إضلال الله ﷻ مَنْ أضل، وهدايته مَنْ هدى.

إذا كنا نقول: إن الإنسان غير مجبور على الضلال، وغير مجبور على

---

(١) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (١/٤٦)، وابن أبي عاصم في السنة (١/١٥٨)، والحاكم (١/ ٨٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/٢٠٩).
(٢) انظر: شفاء العليل (ص١٠٩).

الهدى، فما معنى قوله ﷻ: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، وما معنى قوله ﷻ: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الإسراء: ٩٧]، وقول الله ﷻ: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى﴾ [الأعراف: ١٧٨]، ما معنى قوله ﷻ: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٦]، ونحو ذلك من الآيات التي فيها نسبة الإضلال والاهتداء إحداثًا لله ﷿ وفق مشيئته ﷻ وإرادته؟

هذه المسألة ضَلَّ فيها بعض الناس، ومِن أجلها ضلت الجبرية والقدرية، وهي مرتبطة في بيانها بمسألة التوفيق والخذلان، فالله ﷿ عَلَّق الإضلال بمشيئته، وعَلَّق الهداية بمشيئته، ونعلم أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فما شاء الله ﷿ خلقه، الذي يشاؤه ﷻ أن يكون فإنه يكون، والذي يشاؤه ﷻ أن لا يكون فإنه لا يكون.

إذا كان كذلك؛ فإن حدوث الهداية والضلال نتيجة لأشياء؛ ولذلك جاء لفظ: (التوفيق، والخذلان) في النصوص، جاء لفظ التوفيق في القرآن في قوله ﷻ: ﴿وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [هود: ٨٨]، ونحو ذلك، فالله ﷿ يوفِّق مَن يشاء ويخذل من يشاء.

ما معنى وَفَّق وخذل؟ وما صلتها بـ ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾؟

إذا تبيَّن لك معنى التوفيق والخذلان؛ فإنه سيتبين لك بوضوح معنى أن الله ﷿: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾.

التوفيق عند أهل السنة والجماعة هو: إمداد الله ﷿ العبد بعونه وتسديده، وتيسير الأمر، وبذل الأسباب المعينة عليه.

فإذًا: التوفيق فضل؛ لأنه إعانة، وأما الخذلان فهو سلب التوفيق، فهو سلب الإعانة.

فالتوفيق الذي هو: إعطاءٌ ومَنٌّ وكرمٌ، وأما الخذلان فهو: عدل وسلب؛ لأن العبد أعطاه الله ﷿ القُدْرة، وأعطاه الصفات، وأعطاه ما يحصل به الهدى، وأعطاه الآلات، ويسر له، وأنزل عليه الكتب،

فبالآلات التي معه قامت عليه الحجة، لكن الله ﷻ ينعم على من يشاء من عباده بالتوفيق فيعينهم ويسددهم، ويفتح لهم أسباب تحصيل الخير، ويمنع من شاء ذلك، فلا يسدده، ولا يعينه، ولا يفتح له أسباب الخير، بل يتركه ونفسه، وهذا معنى أنه ﷻ يخذله، ولا يعينه، أي: يترك العبد وشأنه ونفسه، ومعلوم أن العبد عنده آلات يحصل بها الأشياء، لكن هناك أشياء ليست بيده، هناك أشياء لا يمكن له أن يحصلها، فهذه بيد الله ﷻ؛ لأن الإنسان مرتبط قدره بأشياء كثيرة من الأسباب التي تفتح له باب الخير؛ مثل: أن يكون ذا أصحاب، أو أن يُيسر له أصحابٌ يعينونه على الخير؛ مثل: ألا يكون في طبعه الخلقي مزيد شهوة، إما شهوة كبر من كبائر القلوب، أو من كبائر البدن، هذه أشياء موجودة فيه خَلْقًا، خارجة عن اختياره وتصرفه، فالله ﷻ يوفق بعض العباد ـ بمعنى: يعينهم ـ، فييسر لهم، يعينهم على الأمر الذي يريدونه، إذا فتح باب خير وأراده، فيحس العبد أنه أعين على ذلك، إذا أراد فعل أمر ما من الخير، يَسَّر الله ﷻ له أسبابًا تعينه، فانفتح له طريق الخير، وآخر لا يحصل له ذلك، تحضره الشياطين وتغلبه على مراده فيطيعها؛ لأنه لم يزود بوقاية وبإعانة ـ أي: بتوفيق ـ تمنعه من ذلك.

فإذًا: صار عندنا أن مسألة إضلال الله ﷻ من يشاء هو بخذلان الله ﷻ العباد، وأن هداية الله ﷻ من يشاء هو بتوفيق الله ﷻ بعض العباد، أي: أعان هذا وترك ذاك ونفسه. كونه ﷻ أعان هذا هو بمشيئته، فإذًا مَن يشأ الله يضلله، أي: يسلب عنه التوفيق فيخذله، فينتج من ذلك: أن الله ﷻ سلب عنه إعانته وتسديده، وأسباب الخير، وسلب عنه غَلْقَ أبواب الشر من الكفر وما دونه، فيكون ضالًّا، وضلاله هو بفعل نفسه؛ لأنه وُكِلَ إلى نفسه؛ ولأن الله ﷻ لم يمن عليه بمزيد توفيق.

فإذًا: مسألة الإضلال في كلام أهل السنة والجماعة عدل، ومسألة الهداية فضل؛ ولهذا أعظم الفضل والنعمة والإحسان: نعمة التوفيق، والذي هو في الحقيقة نعمة الهداية، فنقول: إن ربنا ﷻ مَنَّ على عباده المؤمنين، فوفَّقهم وأعانهم وسددهم، وهَيَّأ لهم الأسباب التي توصلهم إلى الخير، وحَبَّب لهم العِلْم، وحبب لهم الجهاد، وحبب لهم الحكمة، وحبب لهم الأمر والنهي، وحبب لهم أهل الخير، وحبب لهم كتابه، إلى آخره.

وهذا التوفيق درجات: ففي البداية يكون فتح باب، وبعض الناس نفسه فيها خُبْث، فإذا انفتح له باب التوفيق، نازعته للشر نفسه، فيكون بين هذا وهذا، وآخر نفسه فيها خير، فمن الخير الذي معه أنه ينتقل من توفيق إلى توفيق أعظم منه، حتى يصل بسبب عمله أن الله ﷻ ينعم عليه بتوفيق زائد، ثم بتوفيق زائد؛ مثل: ما جاء في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره: «**وَمَا تَقَرَّبَ إِلَي عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَي مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَي بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا**»(١) هذا كله توفيق، أي: مزيد إعانة في هذه الجوارح، والجوارح هذه هي التي عليها الحساب، والعبد يحاسب على ما صنعت جوارحه.

إذًا: فحقيقة إضلال الله ﷻ مَن شاء ليست جبرًا، وهداية الله ﷻ لمن شاء ليست جبرًا، وإنما العبد خوطب بالتكليف، وعنده الآلة، ولو كانت جبرًا، لصارت بعثة الرسل، وإنزال الكتب، والأمر والنهي، والجهاد؛ لكان كل ذلك عبثًا، والله ﷻ منزه عن العبث؛ لأن العبث هو

---

(١) هذا جزء من حديث الولي، أخرجه البخاري (٦٥٠٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

سلب الحكمة، وهو شر، والله عَزَّ وَجَلَّ الشر ليس إليه[1]؛ لا في ذاته، ولا في أفعاله، ولا في صفاته عَزَّ وَجَلَّ.

قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ۝١٧ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٧، ١٨]، فالله عَزَّ وَجَلَّ منزَّه عن العبث، كيف يُضِل جبرًا ويَسلب العبد الاختيار بالمرة ثم يحاسبه، وينزل عليه الكتب، ويرسل الرسل، ويأمره بالتكاليف؟! فيكون كالغريق الذي أُلقِي في اليم، وقيل له: إياك أن تبتل بالماء، وهذا ـ والعياذ بالله ـ هو حقيقة قول الجبرية الذين قال قائلهم[2]:

أَلقاهُ في اليَمِّ مَكتوفًا وَقالَ لَهُ ... إِيّاكَ إِيّاكَ أَن تَبتَلَّ بِالماءِ

وهذا يُنزَّه عنه الحكيم الخبير جَلَّ جَلَالُهُ، فمَن عرف صفات الله عَزَّ وَجَلَّ وعلم حكمته، فإن القول بالجبر في حقيقة الأمر إبطال للتكاليف، أو رجوع إلى أفعال الله عَزَّ وَجَلَّ بأنها لعب، ولا حكمة فيها، ولا توافق غايات محمودة، والله عَزَّ وَجَلَّ منزه عن ذلك.

المسألة العاشرة:

في إثبات الأسباب، وأن أفعال الله عَزَّ وَجَلَّ معللة، وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يفعل الفعل لعلة، ويأمر بالأمر لعلة، وهذه العلة هي حكمته عَزَّ وَجَلَّ لإيجاد ذلك الشيء، وهذا في الأمور الكونية وفي الأمور الشرعية، فما أحدثه الله عَزَّ وَجَلَّ في ملكوته أمرًا فحدث، فله حكمة عَزَّ وَجَلَّ من إيجاده، وما أمر به عَزَّ وَجَلَّ في الشرع من الأحكام التشريعية أو نهى عنه فهو لعلة، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يأمر في

---

(١) كما ورد بذلك الأثر عند مسلم (٧٧١) من حديث طويل عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فيه أن النبي ﷺ كان يقول في دعاء الاستفتاح في صلاة الليل: «... **وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ**...» الحديث.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٤٦)، وشفاء العليل (ص٤).

الشرع بما مصلحته راجحة أو تامة، وينهى في الشرع عما مفسدته تامة أو راجحة.

فإذًا: أهل السنة والجماعة يثبتون التعليل في أفعال الله عز وجل، وأن أفعال الله عز وجل الكونية، وأوامره الكونية والشرعية كلها مرتبطة بحكمة عظيمة؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾ [القمر: ٥].

إذا تبيَّن ذلك؛ ففي القرآن إثبات أفعال الله عز وجل معللة، وتنزيه الله عز وجل عن أن يفعل الفعل لا لعلة؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٧، ١٨]، وقال ـ أيضًا ـ عز وجل في السماوات والأرض: ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٩]، وقال الله عز وجل في آية سورة الحج: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [الحج: ٦٢]، وفي الأشياء الشرعية الأوامر والنواهي الأدلة على التعليل كثيرة جدًّا جدًّا.

المقصود من هذا: أن الله سبحانه وتعالى إذا كانت أفعاله معللة، فأفعاله عز وجل لم يفعلها في مخلوقاته مباشرة دون وسائط، بل جعل الله عز وجل إيصال الفعل إلى نهايته منوطًا بأسباب، وكل سبب يحدث مسببًا؛ ولهذا قال أهل السنة بإثبات التعليل والأسباب في أفعال الله عز وجل.

أما أهل البدع من الجبرية وغيرهم، فإنهم ينفون العلل، وبالتالي ينفون الأسباب؛ ولذلك يقال للجبرية ـ الأشاعرة ونحوهم ـ يقال لهم: نفاة الأسباب، وهم في الحقيقة نفاة التعليل، يقولون: أفعال الله عز وجل غير معللة.

فالسبب عندهم لا ينتج المسَبَّبَ، ولكن يَحْدُثُ المسَبَّبُ عن السبب عند الالتقاء، وهذا ـ أيضًا ـ قول لابن حزم في نفي الأسباب والتعليل، وقول جماعة من الذين ظاهِرُهم متابعة الحديث.

إذا تبيَّن ذلك؛ فحقيقة السبب في أن الله عز وجل يخلق شيئًا، ويأمر

بشيء أمرًا كونيًا، ويكون ذلك سببًا لأشياء كبيرة؛ فمثلًا: إنزال المطر من السماء، الله ﷻ أمر بإنزاله، ولله ﷻ في إنزاله حكمة، وأمره ﷻ بأن ينزل على الأرض مرتبط بعلة؛ لأن الأرض حياتها بالماء، وأيضًا إنزال المطر على هذه الأرض المعينة مرتبط بعلة، والله ﷻ يعلمها؛ كما قال ﷻ في بعض حكمته: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: ٨٩]، فالماء ينتج عن شيء آخر، الماء سبب، والله ﷻ بيَّن أنه أنبت النبات بالماء؛ قال ﷻ: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل: ٦٠]، ﴿فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾ [ق: ٩]، إذًا صارت كلمة ﴿بِهِ﴾ هذه تدل على أن الإخراج، بالماء، وأن الماء بسببه صار الإخراج، أي: الماء أنتج الإخراج، أما غير أهل السنة فماذا يقولون؟ يقولون: عند التقاء الماء بالأرض حصل النبات، فيفسِّرون حرف (ب) بكلمة (عند)، فإذًا: عندهم عندية؛ ولذلك ينفون السبب، يقولون: الماء لم ينبت إلا على المجاز العقلي، كما تقول: أنبت الماءُ البقلَ، والمنبِت هو الله ﷻ؛ لذلك يذكرون هذه القاعدة في كتب العقائد، وفي كتب البلاغة، ويسمونها: المجاز العقلي **(أنبت الربيعُ البقل، ونحو ذلك)**.

فإذًا نقول: إن الله ﷻ من حكمته: أنه خلق الأشياء، وجعلها أسبابًا لأشياء، خلق ماءَ الرجل وجعله سببًا لحمل المرأة، خلق اللباسَ وجعله سببًا للدفء، وخلق السرابيلَ، وخلق الأشياءَ لعلة، وهكذا، فما مِن شيء تراه إلا وله حكمة، حتى المؤذيات من الهوام، ومن الحشرات، وما تتأذى منه، وتظن أنه لا حكمة فيه، فإن فيه حكمة بالغة لله ﷻ وتقدست أسماؤه.

هذه كلها أسباب، والأسباب تُحْدِثُ المسَبَّبات.

إذًا: حقيقة قول نفاة الأسباب أنهم يقولون: إن السبب يُحْدِثُ

المسبَّبَ عند الالتقاء، لكن لا ينتجه بالاقتضاء، لا ينتجه بما جعل الله ﷻ فيه من التأثير، ويمثِّلون لذلك بالسكين التي يحملها الحامل لقطع الخبز، يقولون: هذه السكين لما أَمَرَّهَا الحامل على الخبز قطعت الخبز، فإنه في الواقع السكين ما قطعت الخبز عندهم حسب ما يقررون ـ والعياذ بالله ـ، بل يقولون: إن الذي قطع في الواقع هو الحامل الذي حمل السكين، لكن لما التقت السكين بالخبز انقطع؛ لأجل أن الحامل أمرها، يقولون: لما التقى الرجل بالمرأة، وجامع الرجل المرأة، وأَذِن الله بالحمل حملت، سواء بماء أو بغير ماء، الماء عنده حصل الحمل لا به، لما نزل الماء على الأرض نبتت النباتات.

فإذًا: عندهم عندية، وهؤلاء نفاة الأسباب، وكثير من التفاسير مشحونة بهذا في مسائل القدر، وأنا قد عرضت لمزيدٍ من هذه التفاصيل؛ لتنتبه للتفاسير، فكثير من الناس يحذِّر من مسائل التأويل، ومعلوم أن مذهب أهل السنة والجماعة وما في النصوص ليست هي مسائل التأويل فقط، أي: المخالف خالف في التأويل، لكن مسائل القدر أهم، مسائل القَدَرِ في التفاسير أهم، لا لأنها أعظم من مسائل الصفات، ولكن لأجل خفائها على الناس، فهي خفية، الآيات ـ آيات الإضلال، والهداية، آيات الأسباب، آيات أفعال الله ﷻ ـ كلها تجد في أكثر التفاسير فيها خلط وخبط، وخروج عن طريقة أهل السنة والجماعة ـ رفع الله مراتبهم ـ.

المسألة الحادية عشرة: في أنواع التقدير:

التقدير ذكرنا أنه أربع مراتب، منها مرتبة الكتابة، ومرتبة الكتابة جاء في الحديث أنها التقدير؛ كما في قوله ﷺ: «**قَدَّرَ اللهُ الْمَقَادِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**»[١]، قدَّر يعني: كتب؛

---

(١) سبق تخريجه (ص١٠٥).

ولهذا نقول: مراتب التقدير، يعني: مراتب الكتابة، فالله ﷻ جعل كتابته للأشياء لها خمسة أحوال:

أولاها: وهي أقدمها وأعظمها؛ كتابة الله ﷻ مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، كتبها في اللوح المحفوظ، هذه هي الكتابة التي كانت قبل الخلق، وهذه الكتابة لا تتبدل، ولا تتغير ـ رفعت الأقلام وجفت الصحف ـ، سيجد العبد ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من خير أو شر، وهذه مَرَّ منها جمل تدل عليها، وبعض التفصيل لها[(١)].

الثانية: كتابةٌ لمقادير الخلق من حيث الشقاوة والسعادة؛ ونعني بالخلق خاصة: المكلفين، وهذه هي التي تأتي فيها أحاديث الميثاق، وأن الله ﷻ استخرج ذرية آدم من صلبه، فنثرهم أمامه كهيئة الذر، وأخذ عليهم ألا يشركوا به شيئًا ﷻ، وقبض قبضة إلى الجنة، وقبضة إلى النار، وكتب أهل الجنة، وكتب أهل النار، ونحو ذلك مما جاء في السنة من بيان ذلك.

هذا تقدير بعد الأول، وهو قبل أن يخلق جنس المكلفين ـ أي: من الإنسان ـ لما خلق الله ﷻ آدم حصل ذلك، حصل هذا التقدير العام لهم.

الثالثة: التقدير العُمري؛ وهو الذي يكون والإنسان في بطن أمه، فإن النطفة إذا صارت في الرحم، وبلغت ثنتين وأربعين ليلة، أتاها ملك، فأمره الله ﷻ بكتب رزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، وهذه ـ أيضًا ـ جاءت في حديث ابن مسعود رضي الله عنه[(٢)] المشهور الذي فيه: أن الملك يأتي

---

(١) انظر: (ص٣٨٣، ٣٨٤).

(٢) حديث ابن مسعود رضي الله عنه سبق تخريجه (ص٣٧٦).

بعد أربعين، وأربعين، وأربعين، أي: بعد عشرين ومائة، فيأتي، فيكتب رزق الإنسان، وعمله، وأجله، وشقي أو سعيد، يؤمر بكتب هذه الكلمات الأربع، فهذه كتابة عمرية، هذه الكتابة العمرية هي تفصيل لما في اللوح المحفوظ؛ لأن ما في اللوح المحفوظ شامل لكل المخلوقات، وهذا متعلق بهذا المخلوق المعين وحده؛ لهذا قال العلماء: إن هذه الكتابة تفصيل: ذاك للجميع، وهذا للإنسان المعين بخصوصه. قالوا: تفصيل، ويصح: تخصيص.

الرابعة: الكتابة السنوية؛ وهي: التي تكون في ليلة القدر؛ قال ﷻ: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: ١ ـ ٤]، ليلة القدر تكتب فيها المقادير من السنة إلى السنة، ما معنى ذلك؟ معناه: أن الله ﷻ يوحي إلى ملائكته بأن يكتبوا أشياء مما في اللوح المحفوظ، فتكون بأيديهم مما سيحصل للناس.

الخامسة: التقدير الأخير؛ هو: التقدير اليومي، واستدل له أهل العلم بقوله ﷻ: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرحمن: ٢٩].

إذا تبيَّنت هذه المراتب؛ فإنه قد ثبت في السنة أن الله ﷻ يزيد في العمر، وينسأ في الأثر، ويبسط في الرزق؛ فقال ﷺ: «**مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ؛ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ**»(١)، أي: الرزق يتغير، والأثر ـ العمر ـ يتغير، وقال ـ أيضًا ـ في الحديث الآخر: «**إِنَّ الْعَبْدَ لَيُحْرَمُ الرِّزْقَ بِالذَّنْبِ يُصِيبُهُ**»(٢) فمعناه فيه حرمان لبعض الرزق،

---

(١) أخرجه البخاري (٢٠٦٧)، ومسلم (٢٥٥٧).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٤٠٢٢)، وأحمد (٥/ ٢٧٧)، وابن حبان (٨٧٢)، والطبراني في الكبير (٢/ ١٠٠)، والحاكم في المستدرك (١/ ٧٦٠).

وهذا معنى قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]، فنظر أهل العلم في ذلك، فقالوا: إن المراتب الثلاث الأول هذه لا تتغير ولا تتبدل، ويعنون بالأُول: السابق القديم الذي في اللوح المحفوظ، وهؤلاء إلى الجنة، وهؤلاء إلى النار. وكذلك كتْبُ الملك للكلمات الأربع؛ لهذا جاء في آخر الحديث مؤكدًا ﷺ على أنها لا تتغير: «**إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا**»(١).

فما الذي يتغير ويتبدل ويحدث فيه المحو والإثبات والزيادة، ويؤثر فيه الدعاء، وتؤثر فيه الأعمال الصالحة؟ هو التقدير السنوي، والتقدير السنوي في الحقيقة هو من التقدير الأول، ومن اللوح المحفوظ، لكنه في اللوح المحفوظ وُجِد معلقًا، فصار بأيدي الملائكة معلقًا، وأما التقدير العمري، فهو ما فيه النهاية، أي: ما كتبه الله عز وجل بما فيه نهاية العبد، وبما فيه نتيجة أثر الدعاء، وأثر الأعمال، إلى آخره مما قد يكون متغيرًا.

فقوله عز وجل: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ أي: مما في أيدي الملائكة من الصحف، ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ وكذلك من التقدير اليومي.

إذا كان كذلك؛ فهذا به تفهم الأحاديث التي فيها تغيير الرزق، وتغيير العمر، والنسء في الأثر، أو حرمان الرزق بالذنب، ونحو ذلك، ومنه ـ أيضًا ـ تفهم قول عمر رضي الله عنه فيما جاء عنه: «**اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ كَتَبْتَنِي**

(١) هذا جزء من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، سبق تخريجه (ص٣٧٦).

شَقِيًّا فَامْحُنِي، وَاكْتُبْنِي سَعِيدًا»[١]

هذه إحدى عشرة مسألة فيما يتعلق بهذا الركن المهم من أركان الإيمان[٢].

❁ ❁ ❁

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (١٣/ ١٦٨)، واللالكائي في الاعتقاد (٤/ ٦٦٤)، من قول عمر رضي الله عنه، وأخرجه الطبراني في الكبير (٩/ ١٧١)، من قول ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) للاستزادة في مبحث القضاء والقدر انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٠٥)، ومنهاج السنة (٣/ ٨٢)، وشفاء العليل، ولمعة الاعتقاد (ص٢١)، وإيثار الحق على الخلق (ص٢٧٨) وانظر: ما سبق في هذا الشرح المبارك (ص١١٤ ـ ١٢٩).

فَهَذَا جُمْلَةُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مَنْ هُوَ مُنَوَّرٌ قَلْبُهُ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللهِ ـ تَعَالَى ـ، وَهِيَ دَرَجَةُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ؛ لأَنَّ الْعِلْمَ عِلْمَانِ: عِلْمٌ فِي الْخَلْقِ مَوْجُودٌ، وَعِلْمٌ فِي الْخَلْقِ مَفْقُودٌ، فَإِنْكَارُ الْعِلْمِ الْمَوْجُودِ كُفْرٌ، وَادِّعَاءُ الْعِلْمِ الْمَفْقُودِ كُفْرٌ، وَلا يَثْبُتُ الإِيمَانُ إِلا بِقَبُولِ الْعِلْمِ الْمَوْجُودِ، وَتَرْكِ طَلَبِ الْعِلْمِ الْمَفْقُودِ.

الشَّرْحُ

هذه الجمل من كلام الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ بَسَط فيها جملًا من آداب الإيمان بقَدَرِ الله عَزَّ وَجَلَّ، وعلى خلاف العادة في المختصرات، والمتون التي يُرَاد حفظها وانتشارها، فإنه قد أفاض في الكلام مما لا يدخل كله في ضمن القواعد والأصول والعقائد، وإنما فيه جمل من ذلك، وأكثره تفصيل وزيادة في البيان.

ولهذا سنطوي ـ إن شاء الله ـ بيان الجمل على تفاصيلها، ونذكر ما اشتملت عليه من العلوم والعقائد؛ لأن المقصود هو العلم والإيمان بقدر الله عَزَّ وَجَلَّ، ومعرفة منهج السلف الصالح، وعقيدة أهل السنة والجماعة في هذه المسائل العظام.

لما ذكر ما ذكر ـ وقد سبق بيان بعض من المسائل التي بها تعلم اعتقاد أهل السنة والجماعة في قضاء الله عَزَّ وَجَلَّ وقدره ـ، فقال بعدها: ﴿**فَهَذَا جُمْلَةُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مَنْ هُوَ مُنَوَّرٌ قَلْبُهُ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللهِ ـ تَعَالَى ـ، وَهِيَ دَرَجَةُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ؛ لأَنَّ الْعِلْمَ عِلْمَانِ: عِلْمٌ فِي الْخَلْقِ مَوْجُودٌ، وَعِلْمٌ فِي الْخَلْقِ مَفْقُودٌ**﴾ أراد بذلك أن ما ذكره في القَدَرِ، وما ذكرناه من المسائل، هذا من العلم الذي عَلَّمَنَاهُ ربنا عَزَّ وَجَلَّ

ورسوله ﷺ، مع أن الأصل أن القَدَر سر الله ﷻ وغيبه الذي لم يطلع عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل؛ ولهذا أمر نبينا ﷺ بأنه إذا ذكر القدر أمسكنا؛ فقال ﷺ: «**إِذَا ذُكِرَ الْقَدَرُ فَأَمْسِكُوا**»[١] أي: أمسكوا عن الخوض فيه لما لم توقفوا فيه على عِلْمٍ، فعلم القدر نوعان: علم في الخلق موجود، وعلم في الخلق مفقود، وهذا تفسير أنسب عندي؛ لأجل أن نعلق تقسيم العلم إلى علم موجود، وعلم مفقود فيما يتصل بالقدر، لا في أصل العلوم؛ لأنه أشار في ذلك إلى ما سبق؛ **فقال**: ﴿**فَهَذَا جُمْلَةُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مَنْ هُوَ مُنَوَّرٌ قَلْبُهُ**﴾، ومعلوم أنه لم يذكر كل ما يحتاج إليه من هو منور قلبه في مسائل العقائد؛ لأنه بقي كثير من المسائل التي ستأتي في هذه الرسالة، فإرجاع **قوله**: ﴿**فَهَذَا جُمْلَةُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مَنْ هُوَ مُنَوَّرٌ قَلْبُهُ**﴾، إلى مسائل القدر منضبط، أما إذا قيل: إنه علم العقيدة جميعًا فإنه لم يذكر أشياء كثيرة، وستأتي بعد الكلام على مسائل القدر ـ إن شاء الله تعالى ـ.

فإذًا نقول: إن الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ أراد أن العلم بالقدر على نوعين: علم في الخلق موجود؛ وهو: ما علمنا الله ﷻ إياه في كتابه، وما علمنا رسوله ﷺ، وهذا كما **قال**: ﴿**إِنْكَارُ الْعِلْمِ الْمَوْجُودِ كُفْرٌ**﴾، فإذا تبيَّن أنه من عند الله ﷻ، وليس ثَمَّ شبهة ولا تأويل، فإن إنكار العلم الموجود كفر؛ لأنه تكذيب لله ﷻ وللرسول ﷺ، والعلم الموجود في القدر مما جاء في الكتاب والسنة يعلمه الراسخون في العلم، وأما مَن ليس بذي رسوخ في العلم فإنه في مسائل القدر لا يزال على اشتباه وعدم وضوح، فالواجب على مَن لم يكن من الراسخين في العلم من عامة أهل الإيمان أن يقول: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، كما وصف الله ﷻ الراسخين في

---

(١) سبق تخريجه (ص١١٩).

العلم أنهم قالوا ذلك ـ مع علمهم ـ؛ ليقتدي بهم الناس فيما لم يعلموا، قال ﷻ: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ أي: آمنا بالمحكم وآمنا بالمتشابه، كُلٌّ من عند الله ﷻ، لا نفرِّق بين كلام الله ﷻ، والراسخون في العلم هم أهل الثبات والقوة في العلم الموروث عن النبي ﷺ؛ لأن الرسوخ هو: الثبات والاستقرار والقوة والتمكُّن، فهؤلاء يعلمون؛ لأن وصفهم بكونهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون؛ لأن الذي لا يعلم لا يوصف بالرسوخ في العلم، وهم متميزون عن غيرهم بالعلم والإيمان، والرسوخ في العلم هو الرسوخ في أنواع العلم الثلاثة: العلم بالتوحيد، والعلم بالفقه، والعلم باليوم الآخر والغيبيات، فهؤلاء هم الراسخون في العلم، وقد يكون الرسوخ في العلم يتنوع ـ أيضًا ـ، ولكن من لم يصح علمه بالتوحيد، فإنه ليس بذي رسوخ في العلم مهما كان؛ لأن أصل الأصول هو الاعتقاد، وأصل الأصول هو التوحيد الذي معه؛ فبالتوحيد يصح الفقه، والعمل، والعبادة، والحكم، والإفتاء، إلى آخره.

فإذًا: أهل الرسوخ في العلم يعلمون أن العلم علمان: علم في الخلق موجود جعله الله ﷻ في القدر، جعله موجودًا في الخلق فيما أنزل في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، وكثير من مسائل القدر حجبها الله ﷻ عن عباده؛ لهذا فإن أهل الرسوخ في العلم يبسطون من مسائل القدر بما جاء في الأدلة، ويطوون من مسائل القدر ما لم يأتِ في الأدلة؛ ولذلك كل ما لم يكن مبسوطًا عند أهل العلم الراسخين من أهل الحديث والسنة والجماعة، فإن هذا العلم ـ أي: الذي تكلم فيه الآخرون ـ ينبغي ألا يتكلم فيه كل أحد؛ لأن ما طوى الله ﷻ عنا علمه فإن الخير لنا ألا نبحث فيه؛ ولهذا **قال:** ﴿**ذَرِيعَةُ الْخِذْلانِ، وَسُلَّمُ الْحِرْمَانِ، وَدَرَجَةُ الطُّغْيَانِ، فَالْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ ذَلِكَ نَظَرًا، وَفِكْرًا،**

وَوَسْوَسَةً؛ فَإِنَّ اللهَ ـ تَعَالَى ـ طَوَى عِلْمَ الْقَدَرِ عَنْ أَنَامِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَرَامِهِ﴾.

قال الطحاوي رَحِمَهُ اللهُ: **﴿وَادِّعَاءُ الْعِلْمِ الْمَفْقُودِ كُفْرٌ﴾**؛ لأنه غيبي، ومن ادَّعى علم الغيب الذي اختص الله عَزَّ وَجَلَّ به فإنه كافر؛ وذلك لقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا﴾ [الجن: ٢٦ ـ ٢٨]، وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ﴾ [لقمان: ٣٤]، فهذه الخمسة أُخْتُص الله عَزَّ وَجَلَّ بها؛ لهذا عِلْم القدر من علم الغيب، وعلم الغيب عام يشمل القدر ويشمل غيره؛ لهذا **قال** رَحِمَهُ اللهُ: **﴿وَلَا يَثْبُتُ الإِيمَانُ إِلَّا بِقَبُولِ الْعِلْمِ الْمَوْجُودِ، وَتَرْكِ طَلَبِ الْعِلْمِ الْمَفْقُودِ﴾** فالمؤمن الحق لا يخوض في القدر إلا خوض البحث عن العلم الموجود فيؤمن به، وأما العلم المفقود فيترك طلبه.

❁ ❁ ❁

وَنُؤْمِنُ بِاللَّوْحِ وَالْقَلَمِ، وَبِجَمِيعِ مَا فِيهِ قَدْ رُقِمَ.

الشَّرْحُ

قوله: ﴿**وَنُؤْمِنُ بِاللَّوْحِ وَالْقَلَمِ**﴾ اللوح والقلم تعلقا بالقدر من جهة أن من مراتب الإيمان بالقدر الكتابة، والكتابة كانت بالقلم في اللوح؛ لهذا لا يتم الإيمان بالكتابة، إلا بالإيمان باللوح والقلم، والله ﷻ أقسم بالقلم؛ فقال ﷻ: ﴿نٓۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: ١]، والقلم هذا هو القلم الذي كتب به القضاء، وكتب به القدر في أحد وجهي التفسير(١).

واللوح ذكره الله ﷻ في كتابه في غير ما آية؛ كقوله ﷻ: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢]، وسمَّاه ﷻ: كتابًا مكنونًا؛ فقال ﷻ: ﴿فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٨، ٧٩]، وسمَّاه ﷻ: أمَّ الكتاب؛ فقال ﷻ: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، وسُمِّي لوحًا؛ لما فيه من البهاء والنور والإضاءة؛ لأنه يلوح، بمعنى: أنه يظهر ويبين؛ لما فيه من النور، فالإيمان باللوح والقلم من الإيمان بكتابة الله ﷻ.

﴿**وَبِجَمِيعِ مَا فِيهِ قَدْ رُقِمَ**﴾، أي: أنَّ كل ما كتبه الله ﷻ نؤمن به، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وما كتبه الله لابد أنه كائن؛ لهذا **قال** بعده: ﴿**فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ كَتَبَهُ اللهُ تَعَالَى فِيهِ أَنَّهُ كَائِنٌ؛ لِيَجْعَلُوهُ غَيْرَ كَائِنٍ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ...**﴾ إلى آخر كلامه.

وهذا كما ذكرت يحتاج إلى مزيد بحث، لكن يذكره العلماء من

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٢٣٥)، والدر المنثور (٨/ ٢٤١)، وأضواء البيان (٩/ ١٨).

أهل السنة وتتابعوا عليه ـ يعني: في أصل اللوح والقلم ـ، وقد ذكره شارح الطحاوية وغيره.

وفي مسألة اللوح والقلم عدة مسائل:

المسألة الأولى:

أن اللوح جاء وصفه في حديث حَسَّنَهُ طائفة من أهل العلم، ويحتاج في بحث إسناده إلى مزيد نظر، لكن يذكره العلماء من أهل السنة، وتتابعوا عليه في حديث ـ أي: في أصل وصف اللوح والقلم ـ رواه الطبراني وغيره، وقد ذكر الحديث شارح الطحاوية وغيره، وفيه: أن اللوح كما جاء في الحديث: «**إِنَّ مِمَّا خَلَقَ اللهُ لَوْحًا مَحْفُوظًا مِنْ دُرَّةٍ بَيْضَاءَ، دَفَّتَاهُ مِنْ يَاقُوتَةٍ حَمْرَاءَ، قَلَمُهُ نُورٌ، وَكِتَابُهُ نُورٌ، عَرْضُهُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ**»(١) فوصفه بأن حافتيه الدر والياقوت أي: إطار هذا اللوح، أو دفتا هذا اللوح من در وياقوت، وصفحات هذا اللوح حمراء، جعل الله ﷻ هذا اللوح ـ كما وصفه بعض السلف ـ على يمين العرش، وهو بين جبين إسرافيل لا ينظر فيه، وأن الله خلق القلم وجعله من نور، وأن طوله ما بين السماء والأرض، وأن اللوح المحفوظ طوله ما بين السماء والأرض، وعرضه كما بين المشرق والمغرب.

المسألة الثانية:

إن القلم الذي كتب الله ﷻ به القدر كُتب به ما يتعلق به العالم، أي: كُتب به القدر إلى قيام الساعة؛ كما جاء في الحديث الصحيح عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «**كَتَبَ اللهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ**

---

(١) أخرجه البزار في مسنده (٨/ ٢٧٨)، والطبراني في الكبير (١٠/ ٢٦٠)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٥١٦)، وذكره الهيثمي في المجمع (٧/ ١٩٠ ـ ١٩١)، وقال: (رواه الطبراني من طريقين، ورجال هذه ثقات). وأخرجه ابن جرير في تفسيره (٢٧/ ١٣٥)، كلهم موقوفًا على ابن عباس رضي الله عنهما.

يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، قَالَ: وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»[١]، فالقلم متعلقةٌ كتابته في اللوح المحفوظ بما هو كائن إلى قيام الساعة.

المسألة الثالثة:

أن القلم لمَّا خلقه الله ﷻ أمره أن يكتب، فجرى بما هو كائن إلى قيام الساعة، كما جاء ذلك في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه الذي رواه أبو داود، والترمذي، والإمام أحمد، وجماعة بألفاظ متقاربة، وفيه أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ أَوَّلَ ما خَلَقَ اللهُ الْقَلَمُ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ، قَالَ: رَبِّ وَمَاذَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اكْتُبْ مَقَادِيرَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ**»[٢]، وجاء ـ أيضًا ـ بلفظ: «**لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْقَلَمَ، قَالَ لَهُ: اكْتُبْ، فَجَرَى بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى قِيَام السَّاعَةِ**»[٣].

ولهذا اختلف العلماء في مسألة: هل هذا الحديث على ظاهره في أن أول المخلوقات القلم؟ أو أن هذا الحديث له معنًى آخر؟ وجعلوا هذا الحديث، وحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما من الأحاديث التي ينبغي الجمع بينها، وهذه هي المسألة الرابعة.

المسألة الرابعة:

في الجمع بين الحديثين؛ فتلحظ أن حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما فيه: «**قَدَّرَ اللهُ الْمَقَادِيرَ**» قدر يعني: كتب، وفي حديث عبادة رضي الله عنه قال: «**إِنَّ أَوَّلَ ما خَلَقَ الله الْقَلَمُ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ**» فيقتضي حديث عبادة رضي الله عنه أن الأمر بالكتابة كان مرتبًا على ابتداء الخلق ـ خلق القلم ـ، وتقدير القدر كان قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، والعرش على الماء، فَدَلَّ حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما على وجود تقديم، وعلى

---

(١) سبق تخريجه (ص١٠٥).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٠٠)، والترمذي (٢١٥٥)، وأحمد (٥/ ٣١٧).

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (١٢/ ٦٨)، والضياء في المختارة (١٠/ ٣٣٣)، وذكره الهيثمي في المجمع، وقال: رجاله ثقات.

وجود العرش، وعلى خلق العرش، وعلى خلق الماء، ودَلَّ حديث عبادة ﷺ على أن خلق القلم تبعه قول الله ﷻ للقلم: «**اكْتُبْ. فَجَرَى بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ**»، وهذا الترتيب جاء بحرف الفاء الذي يدل في مثل هذا السياق على أن هذا بعد هذا، دون تراخٍ زمني؛ لهذا اختلف العلماء في هذه المسألة في الجمع بين هذين الحديثين: هل القلم هو أول المخلوقات أم العرش خلق قبله؟

على قولين للسلف فمن بعدهم:

القول الأول ـ وهو قول جمهور السلف كما نَسَبَ ذلك إليهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وغيره ـ: أن العرش قبل القلم، كذلك الماء قبل القلم.

القول الثاني: أن القلم أول المخلوقات، وأن العرش والماء بعد ذلك، وهو قول طائفة من أهل العلم(١).

والترجيح ما بين هذين القولين هو أن الأحاديث يجب الجمع بينها وعدم تعارضها، وحديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه في قوله ﷺ: «**إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ الْقَلَمُ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ...**» يقتضي أن الكتابة كانت بعد خلقه، وحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما يقتضي تقدم وجود العرش والماء على حصول الكتابة، فدل هذان الحديثان على أن العرش والماء موجودان قبل، وأن خلق القلم تبعته الكتابة؛ ولهذا نسبه شيخ الإسلام إلى جمهور السلف في أن القلم موجود بعد العرش والماء، وهذا تدل عليه رواية: «**أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ الْقَلَمُ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ**»، يعني: حين خلقه، فأول بمعنى حين، «**أَوَّلَ ما خَلَقَ الله الْقَلَمُ، فقال له: اكْتُبْ**» أي: حين خلقه

---

(١) انظر القولين في: منهاج السنة (١/ ٣٦١)، واجتماع الجيوش (ص١٥٩)، وشفاء العليل (ص٦)، وتيسير العزيز الحميد (ص٦٢٨).

قال له: اكتب. وهذا هو معنى: «**إِنَّ أَوَّلَ ما خَلَقَ اللهُ الْقَلَمُ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ**»؛ لأن الجمع بين الروايات أولى من تعارضها، وقد ذكر ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه: (التبيان) أن قوله: «**إِنَّ أَوَّلَ ما خَلَقَ اللهُ الْقَلَمُ**»، ورواية: «**أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْقَلَمُ**» إما أن تجعل جملتين، أو جملة واحدة، وقد ذكر هذا النقل شارح الطحاوية[١].

وخلاصة البحث: هو ما ذكرت من التقديم؛ فإن قوله: «**إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ الْقَلَمُ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ**» هنا برفع القلم تكون خبر (إن)، يعني: إن أول المخلوقات القلمُ، فقال له: اكتب، وإذا كان أول المخلوقات، فكيف يفسر مع حديث: «**وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**»؟ فقول: «**إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ**» أول ما خلق الله يُفهم على أن القلم جرى بما هو كائن إلى قيام الساعة قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، فالقلم متعلق بما كُتب في اللوح المحفوظ، وبما يحدث في هذا العالم المخصوص، لا في مطلق الأشياء؛ لهذا علق بأنه إلى قيام الساعة.

فإذًا: لما كان تعلق الكتابة بهذا العالم الذي جرى التقدير عليه إلى قيام الساعة، يفهم أن القلم لما تعلق بهذا العالم كتابة لتقديره ولقدره ولآجاله إلى آخره، فإنه من هذا العالم؛ لأن العوالم أجناس، والله عَزَّوَجَلَّ جعل لمخلوقاته أقدارًا وأجناسًا.

فإذًا: يفهم قوله: «**إِنَّ أَوَّلَ ما خَلَقَ اللهُ الْقَلَمُ**» أي: من هذا العالم،

---

(١) انظر قول ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب التبيان في أقسام القرآن (ص١٢٨)، وبقية قوله: «. . .فإن كان جملة ـ وهو الصحيح ـ كان معناه أنه عند أول خلقه قال له: اكتب، كما في لفظ: «**أَوَّلَ ما خَلَقَ اللهُ الْقَلَمَ، قَالَ لَهُ: اكْتُبْ**»، بنصب أول والقلم، وإن كانا جملتين، وهو مروي برفع أول والقلم، فيتعين حمله على أنه أول المخلوقات من هذا العالم؛ ليتفق الحديثان. . .».
وانظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص٢٩٤ ـ ٢٩٦).

فالقلم قبل السماوات وقبل الأرض، وقبل الدخان المتعلق الذي خلق منه السماوات والأرض، وكل ما يتصل بهذا العالم المرئي المشاهد، فالقلم هو أول المخلوقات من هذا العالم، أما العرش والماء فليسا متعلقين بهذا العالم، فإعمال الحديثين مع ما يتفق مع عقيدة أهل السنة والجماعة واضح لا إشكال فيه، فهذا تقرير هذه المسألة.

وقد لَخَّص ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ المسألة في نونيته، وبحثها مفصلًا في كتاب: (التبيان في أقسام القرآن) وفي غيره، فقال في النونية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وَالنَّاسُ مُخْتَلِفُونَ فِي القَلَمِ الَّذِي ... كُتِبَ القَضَاءُ بِهِ مِنَ الدَّيَّانِ
هَلْ كَانَ قَبْلَ الْعَرْشِ أَوْ هُوَ بَعْدَهُ ... قَوْلَانِ عِنْدَ أَبِي الْعَلَا الهَمذَانِي
وَالْحَقُّ أَنَّ الْعَرْشَ قَبْلُ لِأَنَّه ... قَبلَ الكِتَابَةِ كَانَ ذَا أَركَانِ
وَكِتابةُ القَلمِ الشَّرِيفِ تَعَقَّبَت ... إيجَادَهُ مِنْ غَيْرِ فَصْلِ زَمَانِ
لمَّا بَرَاهُ اللهُ قَالَ اكْتُبْ كَذَا ... فَغَدَا بِأَمْرِ اللهِ ذَا جَرَيَانِ
فَجَرَى بِمَا هُوَ كَائِنٌ أَبَدًا إِلَى ... يَومِ المعَادِ بِقُدرَةِ الرَّحمَنِ[1]

وهذا القول كما ترى من تقريره مع دليله هو الصحيح، وهو الموافق لفقه النص، وفقه خلق العالم، وآثار فعل الله عَزَّوَجَلَّ في ملكوته، ومتفق مع القول بأن الله عَزَّوَجَلَّ فعال لما يريد، وأن قبل هذا العالم ثَمَّ عوالم أخرى، والله عَزَّوَجَلَّ يخلق ما يشاء ويختار، وأنه ثَمَّ أشياء أخرى بعد قيام الساعة، والقلم متقيد بما خلقه الله عَزَّوَجَلَّ له، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له الأمر كله، يقضي ما يشاء، ويحكم ما يريد سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

المسألة الخامسة:

جاء في حديث أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ الذي رواه البخاري وغيره في قصة الإسراء: أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذكر عروجه إلى الله عَزَّوَجَلَّ ليلة المعراج، ثم قال في

---

(١) انظر: النونية لابن القيم مع شرحها لابن عيسى (١/ ٣٧٧).

وصف ارتفاعه ﷺ: «**ثُمَّ عُرِجَ بِي حَتَّى ظَهَرْتُ لِمُسْتَوًى أَسْمَعُ فِيهِ صَرِيفَ الْأَقْلَامِ**»(١)، وهذه الأقلام غير القلم الذي كتب به القدر، فإن ذلك القلم من نور كتب به القَدَر في اللوح المحفوظ، وأما هذه الأقلام فهي التي بأيدي الملائكة، أقلام يكتب بها وحي الله ﷻ إلى ملائكته مما يوكلون به من الأشياء، فهم يكتبون أمر الله ﷻ، وله سبحانه وتعالى كلمات لا تنقضي؛ كما قال ﷻ: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧]، فالله ﷻ كلماته الكونية لا تَنْفَد، يأمر وينهى سبحانه وتعالى في ملكوته، والملائكة تكتب، فهذه الأقلام نوع آخر. ويمكن أن نقول: هذا هو النوع الثاني من الأقلام، وهي أقلام الوحي التي بأيدي الملائكة، يكتبون ما يوحي الله ﷻ به في سمائه(٢).

---

(١) أخرجه البخاري (٣٤٩)، ومسلم (١٦٣) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) قال ابن أبي العز: «وقد جاءت الأقلام في هذه الأحاديث وغيرها مجموعة؛ فدل ذلك على أن للمقادير أقلامًا غير القلم الأول الذي تَقَدَّم ذكره مع اللوح المحفوظ، والذي دلت عليه السنة: أن الأقلام أربعة، وهذا التقسيم غير التقسيم المقدم ذكره:

القلم الأول: العام الشامل لجميع المخلوقات، وهو الذي تقدم ذكره مع اللوح.

القلم الثاني: خبر خلق آدم، وهو قلم عام ـ أيضًا ـ، لكن لبني آدم، ورد في هذا آيات تدل على أن الله قدر أعمال بني آدم، وأرزاقهم، وآجالهم، وسعادتهم عقيب خلق أبيهم.

القلم الثالث: حين يرسل الملك إلى الجنين في بطن أمه، فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد؛ كما ورد ذلك في الأحاديث الصحيحة.

القلم الرابع: الموضوع على العبد عند بلوغه الذي بأيدي الكرام الكاتبين الذين يكتبون ما يفعله بنو آدم، كما ورد ذلك في الكتاب والسنة...اهـ.

انظر: شرح الطحاوية (ص٢٩٧)، والتبيان في أقسام القرآن (ص١٢٩).

فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ كَتَبَهُ اللهُ ـ تَعَالَى ـ فِيهِ أَنَّهُ كَائِنٌ؛ لِيَجْعَلُوهُ غَيْرَ كَائِنٍ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، وَلَوِ اجْتَمَعُوا كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ لَمْ يَكْتُبْهُ اللهُ ـ تَعَالَى ـ فِيهِ؛ لِيَجْعَلُوهُ كَائِنًا لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ(١)، وَمَا أَخْطَأَ الْعَبْدَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهُ، وَمَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ.

الشَّرْح

قوله: ﴿فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ كَتَبَهُ اللهُ تَعَالَى... إلى آخره﴾: هذه العقيدة هي حقيقة الإيمان بالقضاء والقدر، أي: يعلم العبد «**أَنَّ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ، وَأَنَّ مَا أَخْطَأَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهُ**»(٢)، وأنه لو فعل ما فعل، فإنه لن يحجب قضاء الله ﷻ وقدره؛ لأنه لا يمكن أن

---

(١) أخرج الترمذي (٢٥١٦)، وأحمد (١/ ٢٩٣)، وأبو يعلى في مسنده (٤/ ٤٣٠)، والطبراني في الأوسط (٥/ ٣١٦)، والكبير (١١/ ١٢٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: كنت خلف رسول الله ﷺ يومًا فقال: «**يَا غُلَامُ! إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ: اِحْفَظِ اللهَ يَحْفَظْكَ، اِحْفَظِ اللهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ؛ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ لَكَ، وَلَوِ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ؛ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْكَ، جَفَّتِ الأَقْلَامُ وَرُفِعَتِ الصُّحُفُ**».

(٢) أخرج أبو داود (٤٧٠٠)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٢٠٤)، والضياء في المختارة (٨/ ٢٧٤) أن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال لابنه: «**يا بُنَيَّ! إِنَّكَ لَنْ تَجِدَ طَعْمَ حَقِيقَةِ الإِيمَانِ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَكَ، وَمَا أَخْطَأَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَكَ...**» الحديث.

يفعل خلاف ما قَدَّر الله ﷻ؛ لهذا وجب التسليم لله ﷻ في أمر المصائب التي لا اختيار للعبد فيها، أن يسلم لله ﷻ في ذلك، وأن يؤمن بقضاء الله ﷻ الذي يقضيه، وقضاء الله ﷻ هو إنفاذه ما قدر ﷻ، وهذا القضاء له جهتان: جهة متعلقة بالله ﷻ، وهي فعله ﷻ، وفعله بأن يقضي صفة من صفاته، فهذه يجب على العبد أن يحبها، وأن يرضى بها؛ لأنها صفة من صفات الله ﷻ.

وللقضاء تعلق آخر بالعبد لا بالرب، فيكون مقضيًّا على العبد، والمقضي على العبد نوعان: مقضي عليه من جهة المصائب، ومقضي عليه من جهة المعائب، والمصائب ربما كان لا اختيار له فيها، والمعائب فعلها بإرادته؛ لهذا بحث العلماء مسألة الرضا بالقضاء، وهل الرضا بالقضاء تسليم له[١]؟

وتحقيق القول في هذه المسألة أن القضاء غير المقضي ـ هذا في تعلق القضاء بالعبد ـ، والقضاء هو قضاء الله ﷻ، وهو فعله، وقد يقال في ما يتعلق بالعبد: هذا قضي عليه، وصار قضاءً عليه، فيكون قضاءً بالنسبة للعبد، وهو مقضي؛ لهذا نقول: جهة الرب ﷻ في القضاء هذه نرضى بها، ونحبها، وأما ما يقضيه الله ﷻ على العبد، فإنه إن كان من المعائب والمعاصي والآثام التي تقع منه؛ فإنه يجب عليه ألا يرضى بها، فهي وقعت عليه، لكن يجب عليه أن يكره ذلك الذي وقع منه ـ ولو كان قضاءً ـ، ويجب عليه أن يسارع في الانسلاخ من آثاره بالتوبة والإنابة، فلا يحب هذا العيب، ولا هذا الذنب مع أنه قضاء، ولا يرضى به، ويسارع لتخليص نفسه منه، وأما ما كان من قبيل المصائب التي يصاب بها العبد، فإن الرضا بها مستحب غير واجب، فإذا أُصِيبَ بمصيبة فإن

---

(١) انظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (١/ ٢٩).

الرضا بها مطلوب، لكنه مستحب؛ كما قال عز وجل: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾ [التغابن: ١١]، قال علقمة رحمه الله: **(هُوَ الرَّجُلُ تُصِيبُهُ الْمُصِيبَةُ فَيَعْلَمُ أَنَّهَا مِنْ عِنْدَ اللهِ، فَيَرْضَى وَيُسَلِّمُ)**(١)، فالرضا بالمقضي الذي هو مِن المصائب مستحب لا واجب، بالنظر إلى تعلقه بالعبد وهو المقضي، أما بالنظر إلى تعلقه بالله فسواء كان من المصائب أو من المعائب، فإنه يجب الرضا عن الله عز وجل في أفعاله وصفاته، ومحبة أفعال الله عز وجل؛ لأن الله عز وجل يفعل ما يفعل عن حكمة عظيمة؛ كما قال سبحانه وتعالى في آية التوبة: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ ﴿٤٦﴾ لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا﴾ [التوبة: ٤٦، ٤٧]، فالله عز وجل يقضي بحكمته ما يشاء، وله الحكمة البالغة: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

فإذًا: تلخص من ذلك أن ما أصاب العبد لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه.

❁ ❁ ❁

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٤/ ٦٦)، وانظر: تفسير الطبري (٢٨/ ١٢٣)، وابن كثير (٤/ ٣٧٦)، وانظر: منهاج السنة (٣/ ٢٠٣)، وما بعدها، والاستقامة (٢/ ٧٣)، ومدارج السالكين (١/ ٢٦٨)، وتسلية أهل المصائب (ص١٥٢ ـ ١٦١)، والدرة البهية شرح القصيدة التائية (٥١ ـ ٥٣).

وَعَلَى الْعَبْدِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللهَ قَدْ سَبَقَ عِلْمُهُ فِي كُلِّ كَائِنٍ مِنْ خَلْقِهِ، فَقَدَّرَ ذَلِكَ تَقْدِيرًا مُحْكَمًا مُبْرَمًا، لَيْسَ فِيهِ نَاقِضٌ، وَلَا مُعَقِّبٌ، وَلا مُزِيلٌ، وَلَا مُغَيِّرٌ، وَلَا نَاقِصٌ، وَلَا زَائِدٌ مِنْ خَلْقِهِ فِي سَمَاوَاتِهِ وَأَرْضِهِ، وَذَلِكَ مِنْ عُقَدِ الإِيمَانِ، وَأُصُولِ الْمَعْرِفَةِ، وَالاعْتِرَافِ بِتَوْحِيدِ اللهِ - تَعَالَى - وَرُبُوبِيَّتِهِ؛ كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨].

فَوَيْلٌ لِمَنْ صَارَ لِلَّهِ - تَعَالَى - فِي الْقَدَرِ خَصِيمًا، وَأَحْضَرَ لِلنَّظَرِ فِيهِ قَلْبًا سَقِيمًا، لَقَدِ الْتَمَسَ بِوَهْمِهِ فِي فَحْصِ الْغَيْبِ سِرًّا كَتِيمًا، وَعَادَ بِمَا قَالَ فِيهِ أَفَّاكًا أَثِيمًا.

الشَّرْحُ

قوله: ﴿وَعَلَى الْعَبْدِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللهَ قَدْ سَبَقَ عِلْمُهُ فِي كُلِّ كَائِنٍ مِنْ خَلْقِهِ، فَقَدَّرَ ذَلِكَ تَقْدِيرًا مُحْكَمًا مُبْرَمًا، لَيْسَ فِيهِ نَاقِضٌ، وَلا مُعَقِّبٌ، وَلا مُزِيلٌ، وَلَا مُغَيِّرٌ، وَلا نَاقِصٌ، وَلا زَائِدٌ مِنْ خَلْقِهِ فِي سَمَاوَاتِهِ وَأَرْضِهِ﴾، وذلك يعني هذا الذي أشار إليه **بقوله:** ﴿مِنْ عُقَدِ الإِيمَانِ﴾ أي: مما يجب أن يعقد عليه القلب إيمانًا به، وقال: ﴿مِنْ عُقَدِ الإِيمَانِ﴾ أي: مما يجب في الإيمان، فيكون عقيدة نؤمن بها، **قوله:** ﴿وَأُصُولِ الْمَعْرِفَةِ﴾ يعني: أصول العلم بالله ﷻ. **قال:** ﴿وَالاعْتِرَافِ بِتَوْحِيدِ اللهِ - تَعَالَى - وَرُبُوبِيَّتِهِ﴾، ويريد بتوحيد الله ﷻ في هذا الموطن: توحيد الله ﷻ في تصرفه في ملكه، وفي عبادته؛ فإن

العبد إذا اعترف بأن الله ﷻ هو المتصرف في ملكه، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه هو المدبر، وهو الرب ﷻ، فإنه يوحد الله في قَدَرِه، ويوحد الله ﷻ في أفعاله، كما يوحد الله ﷻ في ربوبيته بعامة، ففي الحقيقة مَن تأمل توحيد الربوبية، وآمن حقًّا بربوبية الله ﷻ، فإنه يؤمن بالقدر؛ لأن الإيمان بالقدر من ثمرات الإيمان التام بربوبية الله ﷻ، فإن المؤمن بالربوبية، أي: بأن الله ﷻ هو الرب المتصرف في ملكه والسيد المطاع، وهو الذي لا معقب لحكمه ولا راد لأمره، وهو الذي ما شاء كان، وهو الذي لا يغالب في ملكه، وهو الذي يعطي ويمنع، ويخلق ويرزق، ويحيي ويميت، مَن آمن بالربوبية على تفاصيلها، فإنه لن يجادل في القَدَرِ؛ لأنه يعلم أنه مربوب مستسلم لله ﷻ، ثم ختم ذلك بقوله: **﴿كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ:** ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]﴾.

قال: ﴿فَوَيْلٌ لِمَنْ صَارَ لِلَّهِ - تَعَالَى - فِي الْقَدَرِ خَصِيمًا، وَأَحْضَرَ لِلنَّظَرِ فِيهِ قَلْبًا سَقِيمًا، لَقَدِ الْتَمَسَ بِوَهَمِهِ﴾: (الوَهَم) بالتحريك (وَهَم) هو الفهم أو الإدراك، أو الذهن أو العقل، أو ما أشبه ذلك، و(الوهْم) بالسكون هو: الغفلة عن الشيء، يقول: هذا وهْم، أي: غلط وغفلة، ونحو ذلك، أما الوَهَم فهو: الإدراك والفهم إلى آخره[1].

قال: ﴿لَقَدِ الْتَمَسَ بِوَهَمِهِ فِي فَحْصِ الْغَيْبِ سِرًّا كَتِيمًا، وَعَادَ بِمَا قَالَ فِيهِ أَفَّاكًا أَثِيمًا﴾ لقد التمس بوهمه أي: بذهنه، وبفهمه، وتفكيره.

❁ ❁ ❁

(١) انظر: مادة (و هـ م) في لسان العرب (١٢/ ٦٤٣).

وَالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ حَقٌّ.

الشَّرْحُ

قوله: ﴿وَالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ حَقٌّ﴾ معنى ذلك: أن العرش والكرسي نؤمن بهما على ظاهره كما جاء في النصوص، وأنه ليس بالباطل، بل هو موجود كما وصف الله ﷻ، فهو حق ثابت لا مرية فيه.

وسبب إدخاله هذه المسألة في العقائد أن أهل البدع خالفوا أهل السنة في تفسير العرش والكرسي، فلما كانوا مخالفين لما دل عليه الدليل، ولما كان عليه الصحابة ومن تبعهم بإحسان ﷺ، فإنهم قد خالفوا في أمر غيبي، ومن خالف في أمر غيبي، فقد خالف ما يجب معه عقد الإيمان؛ لأن من سمة المؤمن ـ فيما أثنى الله ﷻ عليه ـ أن يؤمن بالغيب؛ قال ﷻ في الثناء على خاصة عباده: ﴿الٓمٓ ① ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ② ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ١ ـ ٣]، فوصف المتقين بأخص صفاتهم، وهي الإيمان بالغيب، وهذه صفة أهل الإيمان، جعل الله ﷻ أهل الإيمان لا يرتابون في الكتاب؛ وسبب ذلك: أنهم يؤمنون بالغيب، فمداره على التسليم؛ لذلك فإن المخالفين للكتاب الذين عقدوا ألوية البدعة، فإنهم تأولوا وحَرَّفوا أكثر الأمور الغيبية ـ كما سيأتي بيانه ـ؛ لهذا كان لإدخال الإيمان بالعرش والكرسي في هذه العقيدة المختصرة كان له مأخذه، ولا شك أن الإيمان بالعرش والكرسي حق على ما جاء في ظاهر الأدلة.

قوله: ﴿وَالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ حَقٌّ﴾ دَلَّ على معتقد أهل السنة والجماعة أن العرش غير الكرسي؛ فالعرش شيء والكرسي شيء آخر، وكلاهما حق.

إذا تقرر ما سبق، فإنه يمكن بحث هذه الجملة في مسائل:

المسألة الأولى:

أنّ العرش حق؛ لأن الله ﷻ ذكره في كتابه في آيات كثيرة؛ فقال ﷻ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ووصف عرشه ﷻ بأنه عظيم؛ فقال ﷻ: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [النمل: ٢٦]، ووصف العرش بأنه مجيد؛ فقال ﷻ: ﴿ذُو العَرْشِ المَجِيدِ﴾ (الْمَجِيدِ) على قراءة الجر[(١)]، ووصف عرشه بأنه يُحمل؛ فقال ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ﴾ [غافر: ٧]، ووصف عرشه ـ أيضًا ـ بأنه يستوي عليه ﷻ؛ قال ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، وأن عرشه ﷻ موصوف بصفات العظمة التي فاق بها سائر العروش.

فإذًا: العرش وصف بهذه الصفات، وجاءت السنة بمزيد في وصفه بأن العرش له قوائم تحمله الملائكة؛ كما قال ﷺ: «...**فَإِنَّ النَّاسَ يُصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأُصْعَقُ مَعَهُمْ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ، فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ جَانِبَ الْعَرْشِ، فَلَا أَدْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِي، أَوْ كَانَ مِمَّنِ اسْتَثْنَى اللهُ**»[(٢)]، أو قال: «**آخِذٌ بِقَائِمَةٍ من قَوَائِمِ الْعَرْشِ**»[(٣)].

فالعرش إذًا مخلوق من مخلوقات الله ﷻ العظيمة، ومن عِظَمِهِ أن

---

(١) قال ابن جرير: قرأت عامة قراء المدينة، ومكة، والبصرة، وبعض الكوفيين رفعًا ردًّا على قوله: (ذو العرش) على أنه من صفات الله ـ تعالى ـ ذكره، وقرأ عامة قراء الكوفة خفضًا على أنه من صفة العرش.اهـ.
انظر: تفسير الطبري (١٢/٥٢٩)، وانظر ـ أيضًا ـ إتحاف فضلاء البشر للدمياطي (ص٤٣٦)، وعزاها لحمزة، والكسائي، وخلف.

(٢) سبق تخريجه (ص١٦١).

(٣) أخرجه البخاري (٢٤١٢)، ومسلم (٢٣٧٤).

النبي ﷺ قال فيه: «**مَا السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ مَعَ الْكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلْقَةٍ مُلْقَاةٍ بِأَرْضٍ فَلاةٍ، وَفَضْلُ الْعَرْشِ عَلَى الْكُرْسِيِّ كَفَضْلِ الْفَلاةِ عَلَى الْحَلْقَةِ**»(١)، يعني: كحلقة ألقيت في فلاة، وهذا الحديث صححه وقوَّاه جمعٌ مِن أهل العلم، وروي من طرق، كما ذكر الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، والبحث يقتضي ذلك(٢). فقد وصف العرش في النصوص بأنه مجيد، أي: أنه ذو سعة، وذو جمال، وجاء بأنه عظيم، أي: أنه أعظم من غيره، وجاء في وصف العرش أنه كريم، أي: أنه فاق جنس العروش والمخلوقات في البهاء والحسن والعظمة؛ لأن لفظة (كريم) في اللغة تعني: أنه فاق غيره في الأوصاف التي يحمد فيها، فتقول العرب للإنسان الجواد الذي يبذل الندى، ويبذل الطعام: إنه كريم. وهذا داخل في قاعدة كبيرة في معنى كلمة كريم في لغة العرب؛ لهذا من فاق غيره في الأوصاف؛ فإنه كريم(٣).

ومن أسماء الله عَزَّ وَجَلَّ (الكريم)، الذي بلغ المنتهى في علو صفاته وحسن أسمائه، بحيث لا يشابهه ولا يماثله شيء فيما وصف به جَلَّ جَلَالُهُ، ووصف النبي ﷺ بأنه كريم لذلك، بل وجاء في القرآن أن النبات كريم؛ لأجل ذلك؛ فقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ [الشعراء: ٧]، أي: الأزواج التي تَفُوق غيرها وجنسها في النضرة والبهاء وما خلقه الله عَزَّ وَجَلَّ.

---

(١) أخرجه ابن حبان (٣٦١)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٥٧٠)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ١٦٦)، والهيثمي في موارد الظمآن (ص٥٢)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٣/ ٢٧٤) مطولًا من حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وانظر: تفسير ابن كثير (١/ ٣١١)، والدر المنثور (٢/ ١٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٥٥٥، ٥٥٦).

(٣) انظر: العين (٥/ ٣٦٨)، وتهذيب اللغة (١٠/ ١٣٢، ١٣٣)، والمحيط في اللغة (٦/ ٢٦١، ٢٦٢)، ومقاييس اللغة (٥/ ١٧١، ١٧٢)، ومختار الصحاح (١/ ٢٣٧).

فإذًا يقتضي وصف العرش في النص بأنه كريم: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٦]، وفي الحديث يقتضي ذلك أن العرش له صفة العروش، أي: أنه عرش على ظاهره، لكنه فاقها في جميع الصفات التي توصف بها جميع العروش.

فإذًا: هو عرش على الحقيقة، ليس على المعنى، هو عرش على الحقيقة، وفاق جنس العروش، والله ﷻ في القرآن ذكر العرش ـ عرش المخلوقين، وعرش الملوك ـ في آيات كثيرة؛ فقال ـ مثلًا ـ في قصة يوسف عليه السلام: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقال سبحانه وتعالى في وصف عرش بلقيس: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿نَكِّرُواْ لَهَا عَرْشَهَا﴾ [النمل: ٤١]، ونحو ذلك.

فإذًا: العرش على معناه فيما جاء في الأدلة، وهذا عرش الرحمن، ووصف في الكتاب والسنة بهذه الأوصاف، ومنها أن العرش يحمل، وأن له قوائم، وأنه يدار حوله من الملائكة، وأنه مقبب كالقبة فوق سماواته هكذا، وأشار بيديه مثل القبة كما جاء في الحديث الذي في السنن[1]، واعتَمَدَ أهل العلم ما دل عليه من جهة أن عرشه سبحانه وتعالى على سماواته، فقال أهل العلم: إن العرش مقبب، وكونه مقببًا لا يعني أنه أصغر ـ كما يدل عليه النظر العقلي ـ مثل تقبيب سطح الأرض على مستوى النصف فيها، فإنه مقبب عليها، وهو أعظم منها، فكيف بالعرش؟!.

المسألة الثانية:

في معنى العرش؛ العرش في اللغة مأخوذ من الرفع

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٢٦)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٥٢)، والطبراني في الكبير (٢/ ١٢٨)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٥٥٦)، وابن عبد البر في التمهيد (٧/ ١٤١).

والارتفاع[(١)]؛ كما قال ﷻ في ذكر فرعون: ﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٧]، أي: يبنون؛ ويرفعون من الأبنية، وقال ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ﴾ [الأنعام: ١٤١]، المعروشات يعني: التي جعل لها البناء الذي يسمَّى تعريشًا أو العريش؛ ولأجل هذا الارتفاع والعلو سمي العرش عرشًا، فكلمة عرش والتعريش ونحو ذلك أصلها الارتفاع؛ ولهذا حتى في أكل اللحم إذا أراد أن يأخذ اللحم إلى فيه، ويأكل منه بدون أن يقتطع منه يقال: عرش اللحم؛ لأنه يرفعه.

فإذًا: مادة العرش في اللغة ترجع إلى الارتفاع، وهذا التحليل اللغوي المختصر يفيدك في الرد على المخالفين في مسألة العرش.

المسألة الثالثة: أن للمخالفين في العرش أقوالًا:

القول الأول: إن العرش هو فلك من الأفلاك، وهو نهاية الأفلاك، مستدير حولها. وهذا هو قول أهل الكلام المدون في كتبهم، ويسمونه الفلك التاسع، أو الأطلس، أي: الذي ليس فيه خروق، ولا نجوم، وقالوا: وهو المسمى في الشريعة العرش؛ لأجل علوه، وارتفاعه على سائر الأفلاك[(٢)]. وهذا على أصلهم؛ لأنهم جعلوا الأفلاك سبعة، ثم الثامن، ثم التاسع، وهو الفلك الأطلس؛ ولأجل علوه وارتفاعه جمعوا ما بين الشريعة والفلسفة، فقالوا: هو الفلك التاسع الذي تسميه الفلاسفة، وأهل الهيئة يسمونه: الفلك التاسع، أو الأطلس، وهو العرش.

---

(١) انظر: مادة (ع ر ش) في النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٢٠٧)، ولسان العرب (٦/ ٣١٣)، ومختار الصحاح (ص١٧٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٥٤٦)، والرد على المنطقيين (٢٦٧)، وشرح الطحاوية (ص٢٧٧).

وهذا القول يُرد عليه بردود واضحات:

الرد الأول: أن أهل الهيئة سَمَّوا فلكهم التاسع: (أطلس)، ولم يزعموا قبل الإسلام أنه هو العرش، والعرش في النصوص له صفة أخرى غير صفة الفلكية، فوصف بأن له قوائم، وأن الملائكة تحمله، وأنه على السماوات على هذه الصفة، وأنه مفضَّل على العروش إلى آخره، فدل على أنه ليس فلكًا، والفلكُ مسار من المسارات، وكرة من الكرات التي تكتنف الأفلاك الأخرى(١)، فإذًا: من جهة دلالة النص تبطل هذه الدلالة.

الرد الثاني: أن الدلالة العقلية ـ أيضًا ـ تبطل ذلك، ودليله أن: أهل الهيئة والفلاسفة لم يقدِّموا باتفاقهم برهانًا قطعيًّا على أنه ليس وراء الفلك التاسع شيء أو فلك، وإنما قالوا: هذا نهاية ما رأينا بوضع الخسوفات، وتقدم هذا على هذا، إلى آخره. فرتَّبوها بحكم مشاهدة، ولم يقولوا: إنه ليس وراء الفلك التاسع فلك، لكن على هذا رَتَّبوا، ولهذا لم يقولوا في ذلك البرهان القاطع، وإنما قالوا: إن الفلك التاسع هو آخر الأفلاك بحكم ما شهدنا، ولكن قد يكون ثَمَّ شيء آخر وراءه، وهذا يخالف ما فهموه من كلمة العرش؛ لأنهم أرادوا أن يجعلوا صلة بين العرش وبين كلام الفلاسفة، والعرشُ هذا الذي ذكر في النصوص لا يوافق هذا المبدأ؛ لأنه آخر المخلوقات، والعرش أعظم المخلوقات، وما تحته صغير بالنسبة إليه، وليس دائريًّا كما ذكروا.

فإذًا: كلامهم من الجهة العقلية لم يأتوا فيه ببرهان قطعي عقلي يدل على أنه ليس وراء الفلك التاسع شيء ببرهان قطعي عقلي، وإنما قالوا: هذا الذي يظهر من جهة النظر؛ فَدَلَّ ذلك على أن تسمية الفلك

---

(١) انظر: مادة: (ف ل ك) في لسان العرب (١٠/٤٧٨)، ومختار الصحاح (ص٢١٤).

التاسع بالعرش ليس صوابًا، وهذا واضح، لكن قد تجده في بعض كتب التفسير، فينتبه إلى ذلك.

القول الثاني في العرش: أن العرش هو عبارة عن المُلْكِ، ولكن عبَّر عن الملك بالعرش؛ لتلازمهما، فكما أن لملوك الأرض عرشًا يجلسون عليه، فإن الله ﷻ جعل لنفسه عرشًا، وهذا العرش هو ملكه، لكن من قبيل تعظيم الأمر.

وهذا القول ـ أيضًا ـ باطل ومردود؛ لأن ملك الله ﷻ لم يوصف بتلك الصفات في الشريعة، فإن الملك لا يُحْمَلُ، والملك ليس له قوائم، والملك ليس ثَمَّ ملائكة تدور حوله، ونحو ذلك، والملك لا يأتي يوم القيامة محمولًا: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ [الحاقة: ١٧]، إلى آخره. أيضًا الملك مرتفع معنًى، والعرش مرتفع حسًّا، أي: من جهة دلالة اللغة، وهذا فرق بيِّن.

القول الثالث: أن حقيقة العرش هي الكرسي، وأن الكرسي والعرش شيء واحد، وأن الكرسي الذي وسع السماوات هو العرش، وهذا القول هنا هو من القول في الكرسي ـ يأتي بيانه ـ إن شاء الله تعالى ـ، وهذا القول منسوب إلى الحسن البصري[١]، وهو قول ضعيف؛ لأن الله ﷻ وصف العرش بصفاتٍ ليست هي صفات الكرسي، ثم مادة العرش غير مادة الكرسي ـ أي: من جهة الاشتقاق ـ، ثم الآثار عن السلف متضافرة في أن العرش شيء، والكرسي شيء آخر؛ ولهذا عطف الطحاوي الكرسي على العرش، **فقال**: **﴿وَالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ حَقٌّ﴾**؛ لأن العطف بالواو يقتضي المغايرة، أي: مغايرة الذوات بين الكرسي والعرش.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/ ١٢).

أما مذهب الأشاعرة والماتريدية ومَن نحا نحوهم؛ فإنهم في العرش مضطربون، ليس لهم مذهب واضح، فمنهم مَن ينحو منحى أهل الكلام، ومنهم مَن يقول: العرش مخلوق من مخلوقات الله، لا نعرف حقيقة تكوينه، ولا معنى الاستواء عليه، ونحو ذلك. ومنهم من يقول: إن العرش هو المُلْك. ومنهم مَن يقول: العرش تمثيل، فليس ثَمَّ عرش، وليس ثَمَّ شيء، ولكنه تقريب وتمثيل للأفهام.

قال: ﴿**وَالْكُرْسِيُّ حَقٌّ**﴾: أما الكرسي؛ فإن الله ﷻ ذكر الكرسي في آية واحدة في القرآن سُمِّيت بآية الكرسي؛ لقوله ﷻ فيها: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وهذه الآية هي أعظم آية في كتاب الله؛ قال ﷺ لأبي رضي الله عنه: «**أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟**» فَقَالَ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ فقال ﷺ: «**لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ**»(١)؛ لأن هذا يعني أنه فقه معنى هذه الآية؛ لأنه لا يدرك كون هذه الآية أعظم ما في القرآن إلا أنه علم معناها، ولا شك أن هذه تعني علمًا عظيمًا، وفي السنة جاء بيان حجم الكرسي بالنسبة للسماوات؛ لأن السماوات السبع بالنسبة للكرسي كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض، والكرسي بالنسبة إلى العرش مثل ذلك.

وجاء في أثر عن ابن عباس رضي الله عنهما يصح عنه موقوفًا، وروي مرفوعًا ولا يصح مرفوعًا، وهو قوله رضي الله عنه: «**الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ**»(٢)، وهذا يعني: أن الكرسي مخلوق من مخلوقات الله عظيم جدًّا، جعله بهذا

---

(١) أخرجه مسلم (٨١٠) من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه.

(٢) أخرجه عبد الله بن أحمد في السنة (١/ ٣٠١)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٥٨٢)، وابن جرير في التفسير (٣/ ١٠)، والخطيب في تاريخ بغداد (٩/ ٢٥١).

العِظَم، وأنه وسع السماوات والأرض وأكثر من ذلك، فالسماوات صغيرة بالنسبة لكرسي الرحمن ﷻ.

المسألة الرابعة:

أن كلمة كرسي من جهة اللغة مأخوذة من الكَرْس، والكَرْس هو الجمع في اللغة، ويقال للكُرْسي المعروف أنه كُرْسي؛ لأجل أن أعواده تجمع على هيئة ما؛ لأن الكرسي يختلف عن المقعد الآخر بأنه أعواد مجموعة، ومنه سُمِّي ـ أيضًا ـ العلماء: كراسي؛ لأجل أنهم جمعوا العلم؛ لأجل معنى الجمع، وأيضًا قيل للورق المجموع على نحو ما: كراسة؛ لأنها أوراق جمعت، فمادة الكرسي تعود إلى الجمع، ويقال: تكرس فلان بالشيء إذا جمعه إلى صدره، أو جمعه إليه، فإن مادة الكرسي مأخوذة من الجمع[١]. وهذا يدل على أن كرسي الرحمن ـ ﷻ وتقدست أسماؤه ـ له من الصفات العظيمة ما يختلف به عن صفة العرش؛ لأن الله ﷻ سَمَّى العرش عرشًا، وهذه لها دلالتها في اللغة، وسمى الكرسي كرسيًّا، وهذه لها دلالتها في اللغة.

المسألة الخامسة:

في الأقوال في الكرسي: الناس لهم أقوال في الكرسي؛ أربعة أقوال غير قول أهل السنة:

أما القول الأول: فهو قول الحسن وهو: «**أَنَّ الْكُرْسِيَّ هُوَ الْعَرْشُ**»[٢]، وهذا قول ضعيف، والآثار ترده كما ذكرت.

---

(١) انظر: مادة: (ك ر س) في لسان العرب (٦/ ١٩٤)، ومختار الصحاح (ص٢٣٦)، وتاج العروس (١٦/ ٤٣٦).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٣/ ١٢)، وذكره ابن الجوزي في زاد المسير (١/ ٩٠٤)، والقرطبي في تفسيره (٣/ ٢٧٨)، وابن كثير في تفسيره (١/ ٣١١)، والسيوطي في الدر المنثور (٢/ ١٨).

القول الثاني: أن الكرسي لما ذُكر في آية واحدة هي آية الكرسي في سورة البقرة أنه تمثيل، وأنه ليس ثَمَّ حقيقة للكرسي، ولكن هو تمثيل؛ لتقريب عظمة الله ﷻ، وهذا هو قول الذين ينفون كثيرًا من الصفات التي تدل على عظمة الله وقدرته؛ كقوله ﷻ: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، ونحو ذلك، فيقولون: إن هذا كله تخييل. بل قالوا: إن كل نص جاء في الكتاب والسنة من هذا القبيل فإنه من أجل التخييل لا تُقصد حقائقه، وإنما المقصود تعظيم الناس لله ﷻ، وإلا فهذه ليست على حقائقها، وهذا القول من أقوال المعتزلة، وطائفة من الأشاعرة، ومن المعاصرين قرره في تفسيره سيد قطب (في ظلال القرآن)، وجعله قاعدة كلية في آخر سورة الزمر عند قوله ﷻ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[1].

وفي الحقيقة أن القول بأن هذا كله على جهة التخييل إلغاء لكل الدلالات الشرعية للألفاظ، وإلغاء لكل الغيبيات؛ لأنه يكون المقصود في كل هذا التمثيل، وهذا القول قَدَّمه الزمخشري في الكشاف[2]، وكأنه

---

(١) انظر: الظلال لسيد قطب (٥/ ٣٠٦١)، حيث قال عند الآية المذكورة: «ثم يكشف لهم عن جانب من عظمة الله، وقوته على طريقة التصوير القرآنية التي تقرِّب للبشر الحقائق الكلية في صورة جزئية يتصورها إدراكهم المحدود. . . . إلى أن قال: وكل ما يرد في القرآن، والحديث من هذه الصور والمشاهد إنما هو تقريب للحقائق، إلى آخره».

(٢) انظر: الكشاف (٤/ ١٤٥)؛ حيث قال عند قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾: ثم نبههم على عظمته، وجلالة شأنه على طريقة التخييل، فقال: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته، والتوقيف على كنه جلاله لا غير، من غير ذهاب بالقبضة، ولا باليمين إلى جهة =

يميل إليه على قاعدتهم في أن كل النصوص من هذا الباب على وجه التوهم والتخييل، وهذا القول ـ كما سبق ـ غلط عظيم؛ لأن معناه نفي كل الأمور الغيبية على هذه القاعدة، فما كان من الأمور الغيبية يدل على عظمة الله، وكان فيها تمثيل بأشياء موجودة عند البشر فتنفى، ويكون المقصود التمثيل، لا الحقيقة.

القول الثالث: أن الكرسي هو العلم؛ فكرسي الرحمن ﷻ هو علمه، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. يعني: وسع علمه السماوات والأرض، وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما[1]، ولكن الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما خلاف هذا القول، ويُرد على هذا القول بأمور:

الأول: أن مادة الكرسي للجمع، والعلم شيء آخر، هذا من جهة اللغة.

الثاني: أن الله ﷻ ذكر أن الكرسي وسع السماوات والأرض، ولكن علمه ﷻ وسع كل شيء؛ قال تبارك وتعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧]، وقال ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التغابن: ١١]، وعلم الله ﷻ يشمل علمه بذاته ﷻ، وبأسمائه وصفاته وأفعاله، وعلمه ﷻ الذي يسع السماوات والأرض، وعلمه الذي يسع الجنة والنار، وعلمه بعد تغيير السماوات والأرض، وقبل خلق السماوات والأرض.

= حقيقة أو جهة مجاز.اهـ.

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٣/ ١٢)، وابن أبي حاتم (٢/ ٤٩٠)، والحكيم الترمذي في النوادر (٣/ ٢٦٨)، واللالكائي في الاعتقاد (٣/ ٤٠٤). وانظر: فتح الباري (٨/ ١٩٩)، وقال الذهبي في العلو (ص١٧): «فهذا جاء من طريق جعفر الأحمر، لين. وقال ابن الأنباري: يروى هذا بإسناد مطعون فيه»اهـ.
وانظر: كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى (٦/ ٥٨٤).

فإذًا: تفسير الكرسي بأنه العلم يضاد أن العلم يسع كل شيء ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾، وأما كرسي الرحمن ﷻ؛ فقال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾.

الثالث: أن قولهم: (إن الكرسي هو العلم، وأن مادة التكرس هي راجعة للعلم، والعلماء سموا كراسي؛ لأجل العلم، ونحو ذلك من الاحتجاجات واحتجاجهم بقول الشاعر يصف قنصه لفريسته قال: «**حَتَّى إِذَا مَا احْتَازَهَا تَكَرَّسَا**»[1]، قالوا: يعني: علم. فهذا من الجهة اللغوية فيه ضعف؛ وذلك أن العلم ليس راجعًا إلى الجمع، والعلماء صحيح أنهم جمعوا علومهم، لكن العلم من حيث هو يحصل بتلقي المعلوم، ثم العلم به والمعرفة به، فليس كل علم ناتجًا عن جمع، بل يكون ناتجًا عن تصور الخبر، فيكون معلومًا له، وهذا هو المقرر في اللغة، وعند أهل نظرية المعرفة، فإن المرء يعلم بدون جمع، والله ﷻ وصف الصغير بقوله: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾ [النحل: ٧٨]، فكلما علم الصغير شيئًا صار عالمًا به، ولو لم يجمعه إلى غيره، فمادة الجمع غير مادة العلم، مادة الكرسي غير مادة العلم، والعلم ما صار علمًا للجمع، وإن كان العلماء سموا كراسي؛ لأجل جمعهم العلم.

فإذًا: رجع تفسير كلمة التكرس إلى كلمة الجمع، واحتجاجهم بقول الشاعر ـ كما ساقه ابن جرير الطبري رحمه الله في تفسيره (**حَتَّى إِذَا مَا احْتَازَهَا تَكَرَّسَا**) ـ يدل على أن التكرس بمعنى الجمع، لا بمعنى العلم؛ لأنه قال: (**احْتَازَهَا**) يعني: صارت في حوزته (تَكَرَّسَا)، وهو علم بأنه قنصها، لما صارت في حوزته، فيكون تكرسه شيئًا جديدًا زائدًا على ما

---

(١) ذكره ابن جرير في تفسيره (٣/ ١١).

حصل له من الحيازة، فالحيازة بها علم، وزاد على الحيازة أن ضمها وجمعها إليه.

إذًا: من حيث اللغة، فإن دلالة التكرس على العلم دلالة ضعيفة، بل الصواب أن التكرس ومادة (كرس) راجعة إلى الجمع في اشتقاقاتها جميعًا.

القول الرابع: أن الكرسي عبارة عن المُلْكِ، وقالوا: إذا قيل: إن كرسي الملك واسع؛ فهذا يدل على سعة ملكه، وعلى علو شأنه، وقوته، فيقولون: الله ﷻ قال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، أي: أن سلطانه وملكه وسع السماوات والأرض، وهذا ليس بجيد - أيضًا -؛ لأن الكرسي من جهة دلالة اللغة غير دلالته على الملك؛ ولأن الكرسي موصوف في السنة، وفي آثار السلف بأنه غير الملك، فَدَلَّ ذلك على أن تفسيره بالملك تفسير حادث، والتفسير الحادث بعد زمن الصحابة رضي الله عنهم لا يصار إليه في تفسير القرآن.

هذه بعض المباحث المتعلقة **بقوله: ﴿وَالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ حَقٌّ﴾**، وثَمَّ مباحث زائدة قد تدخل في مباحث الكلام المذموم، والذي يهمنا هو تقرير ما دل عليه الكتاب والسنة، وما يجب اعتقاده من أن العرش والكرسي حق، وأن العرش موصوف بتلك الصفات، والكرسي موصوف بتلك الصفات، وأن الأقوال الباطلة في العرش والكرسي متعددة، وقد أجبنا عليها.

المسألة السادسة:

وهذه المسألة متصلة بالعرش والكرسي جميعًا، وهي راجعة إلى أثر الإيمان بالعرش والكرسي، فالمؤمن إذا آمن بأن عرش الله ﷻ حق، وأن هذه التي ذكرت هي صفة العرش، وأن عرش الله عظيم جدًّا، وأنه مجيد، وأنه كريم، وأن النبي ﷺ حَدَّث عن أحد حملة العرش: «**مَا بَيْنَ**

عَاتِقِهِ إِلَى شَحْمَةِ أُذُنِهِ مَسِيرَةُ سَبْعمائةِ سَنَةٍ»(١)، وَأَنَّ «**السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ فِي الْكُرْسِيِّ كَدَرَاهَمَ سَبْعَةٍ أُلْقِيَتْ فِي تُرْسٍ**»(٢)، وَ«**الْكُرْسِيُّ فِي الْعَرْشِ كَحَلْقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ أُلْقِيَتْ بِيْنَ ظَهْرَيْ فَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ**»(٣)، وأن «**الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ**»(٤) لله ﷻ، فلا شك أن هذا يؤول بالمؤمن الحق إلى اعتقاده عظمة الله ﷻ، وإلى أن الله سبحانه وتعالى تتناهى المخلوقات عنده في الصغر، وأنه ﷻ كما وصف نفسه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وجاء في الأثر في تفسير ذلك (**أَنَّهُ يُرْمَى بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا يَرْمِي الصَّغِيرُ بِالْكُرَةِ، وَيَقُولُ: أَنَا اللهُ الْوَاحِدُ، أَنَا الْمَلِكُ**)(٥)، إلى آخره، فمعرفة صفة الكرسي وصفة العرش تجعل المؤمن يعرف قدر نفسه التي يعظمها، وكيف هو على هذه الأرض العظيمة جدًّا، وهو صغير جدًّا جدًّا على هذه الأرض، حتى إن المدن الكبار إذا صعدت في الطائرة تراها صغيرة جدًّا، وهي تحوي ملايين الناس، فكيف بالفرد؟! والأرض هذه بالنسبة للسماوات صغيرة، والسماوات السبع ـ على سعتها، وعِظَم ما فيها من الأفلاك والنجوم والسيارات ـ بالنسبة إلى

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٢٧) من حديث جابر، وأخرجه أبو الشيخ في العظمة (٣/٩٤٨)، وفيه: خمسمائة، بدلًا من سبعمائة، وأخرجه الطبراني في الأوسط (٤/٣٥٦)، وفيه: سبعين بدلًا من: سبعمائة. وذكره الهيثمي قي المجمع (١/ ٨٠)، وذكره السيوطي بلفظه في جامع الأحاديث (١/ ٣٩١).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٣/ ١٠)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٥٨٧)، والذهبي في العلو (١١٧) من حديث زيد بن أسلم رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره (٣/ ١٠)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٦٣٦) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٤) سبق تخريجه (ص٤٣٨).

(٥) أخرجه الطبري في تفسيره (٢٤/ ٢٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وانظر: فتح الباري (١٣/ ٣٩٦).

الكرسي صغيرة كحلقة ملقاة في فلاة في الأرض، والكرسي بالنسبة إلى العرش كذلك، والله ﷻ فوق العرش مستغن عن العرش، وكل شيء محتاج إليه، والله سبحانه وتعالى محيط بكل شيء إحاطة سعة، وقدرة، وذات، وشمول ـ جل جلاله وتقدست أسماؤه.

فإن المرء ولا شك يصيبه، بل يحصل له في قلبه نوع عظيم من الذل لله ﷻ، ونوع من الذل عظيم من احتقار النفس، ومعرفة قدر الإنسان كيف هو؟ وأنه شُرِّفَ أعظم تشريف أن جعله الله ﷻ عبدًا له سبحانه وتعالى؛ فلهذا ينظر المرء إلى عظم المخلوقات هذه ويؤمن بها، فيعظم الله ﷻ.

وحقيقة الإيمان بأسماء الله ﷻ وبصفاته يثمر ثمرات عملية في القلب: من وجل القلوب، ومن إجلال الله ﷻ، وحب القلوب لجمال الله ﷻ، وأنواع ما يحدث في القلب من الإيمان، ومدارج الإيمان التي تتصل بالإيمان بالأسماء والصفات، كذلك الإيمان بالجنة والنار، كذلك الإيمان بالعرش والكرسي لمن تأمله، فإنه يجعل القلب خاضعًا لربنا جل جلاله، ويجعل القلب مخبتًا منيبًا لله ﷻ، فإن غفل جاءه تعظيمه وإيمانه وعقيدته بالإنابة السريعة والاستغفار الحق.

إذًا: حين نبحث هذه المباحث في العقيدة ليست كما يبحثها أهل الكلام المذموم، في كونها أشياء لا ثمرة لها في الإيمان والعمل الصالح، وتعبد المرء لله ﷻ، فإن كل شيء وصفه الله ﷻ لنا من الأمور الغيبية لم يقصد إيماننا به، واعتقادنا له من جهة الوجود دون جهة الإيمان، وما يثمر منه، بل قصد الإيمان به وبوجوده، وأثر الإيمان الذي يحدثه في النفس؛ لأن المقصود إصلاح القلوب لله ﷻ، وقد سبق قول أولئك المخالفين من المعتزلة، وطوائف من المبتدعة: إن هذه الأشياء تمثيل؛ لأجل إصلاح الناس، وإيمانهم بعظمة الله ﷻ، والواقع أننا إذا

قلنا بما جاء في الأدلة من الكتاب والسنة، فإنها في تحصيل الإيمان، وفي إحداث الإيمان في النفوس، وفي تقوية الإيمان أعظم من أن تكون للتمثيل؛ لأن ذكرها على الحقيقة، وعلى هذه الصفات يجعل المرء ـ على الحقيقة ـ يتصور كيف هذه المخلوقات جميعًا، والأرض هذه الكبيرة وما فيها، ثم السماوات، ثم الكرسي بعد ذلك، ثم العرش، ثم الملائكة الحافون من حول العرش، وأن هذا ـ لا شك ـ يحدث له أنواعًا من الإيمان، والوجل، والخوف، وحب الله ﷻ، وتعظيمه والإنابة إليه، وهذا ـ لا شك ـ كله من المقاصد الشرعية.

فإذًا: الإيمان بهذه يحتاج إلى تأمل وتدبر في أن تعمل في قلبك هذه الأشياء، وتتذكر عظمة الله ﷻ.

هذه بعض المباحث المتعلقة بقوله: ﴿**وَالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ حَقٌّ**﴾، وثَمَّ مباحث زائدة قد تدخل في مباحث الكلام المذموم، فالذي يهمنا هو تقرير ما دل عليه الكتاب والسنة، وما يجب اعتقاده أن العرش والكرسي حق، وأن العرش موصوف بتلك الصفات، والكرسي موصوف بتلك الصفات، وأن الأقوال الباطلة في العرش والكرسي متعددة، والجواب عليها.

وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونَهُ، مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ، وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الإِحَاطَةِ خَلْقَهُ.

الشَّرح

قال العلامة الطحاوي في هذه النبذة المختصرة في وصف الله ﷻ: ﴿**وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونَهُ، مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ، وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الإِحَاطَةِ خَلْقَهُ**﴾ يريد بهذه الجملة أنه لما أثبت عرش الرحمن ﷻ، وأثبت الكرسي على ما جاء في النصوص، وما في ذلك من الاستواء على العرش كما يليق بجلال الله ﷻ، بيَّنَ أن خلق العرش، واستواء الرب ﷻ على العرش كما يليق بجلاله وعظمته ليس لحاجةٍ من الله ﷻ خلق العرش، ولكن الله ﷻ هو الغني ﷻ، وهو مستغن عن جميع مخلوقاته، بل العرش وما دونه مفتقر إلى الربّ ﷻ؛ إذ ربنا ﷻ به تقوم الأشياء، فلا شيء يقوم إلا بالربّ ﷻ، والعرش من ذلك؛ فإنه مفتقر في قيامه، وفي استمراريته، وفيما عليه شأنه إلى الرب ﷻ، فالله ﷻ هو الذي يحفظه، وهو الذي بقدرته يحمله ﷻ، إلى غير ذلك.

فإذًا: استواء الربّ ﷻ على العرش ليس استواءً ـ كما يظنه الجهلة، وأهل البدع لما نفوا الاستواء ـ يقتضي الحاجة إليه، لا، بل هذا فعل فعله الله ﷻ، وصفة اتصف الله ﷻ بها، والله ﷻ يتصف بما يشاء ـ جل جلاله، وتقدست أسماؤه ـ، والعرش شُرِّف وعَظُم بأن الله ﷻ جعله مكانًا لاستوائه عليه ﷻ.

فلأجل مخالفة المخالفين، ولأجل الرد على جهالة الجاهلين **قال**

الطحاوي هنا: ﴿**وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ**﴾ يعني: أن الله ﷻ موصوف بالغنى المطلق من كل وجه، كما وصف بذلك نفسه في القرآن، وهو مستغن عن أعظم المخلوقات، وأعلى المخلوقات، وفوق المخلوقات، وهو العرش، فاستغناؤه ﷻ عما دون ذلك الخلق العظيم، وهو العرش، لا شك أنه من باب أولى، **فقال** رَحِمَهُ اللَّهُ في وصف الله: ﴿**وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونَهُ**﴾؛ وذلك لكمال غنى الرب ﷻ، وكمال جلاله، وكمال قدرته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وكمال قهره، ولعلو ذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وأنه الحيُّ القيوم، فالقيوم يعني: أن كل شيء إنما قيامه بالله ﷻ، فأي شيء في هذه الدنيا، بل أي شيء من مخلوقات الله ﷻ لو تخلى ربنا ﷻ عنه لباد ولهلك، ولما استقام له شأن، ولهذا كان من دعاء أعرف الخلق بربه، وأعلم الخلق بربه ﷺ أن يقول: «**فَلَا تَكِلْنِي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ**»[(١)]، وهذا فيه التخلي عن كل حول وقوة، وعن أن يوكل العبد إلى نفسه طرفة عين.

فإذًا: كلُّ الخلق قيامهم بالله ﷻ، وكل الخلق فقراء إلى الله ﷻ، ومن ذلك العرش، والرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو الغني الحميد، المستغني عن كل ما عداه، والمفتقر إليه كل شيء سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

قال: ﴿**مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ**﴾، يعني: أن الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى موصوف بإحاطته بكل شيء، وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فوق كل شيء، وهذه الإحاطة يأتي بيانها بالتفصيل، ومعناها: أن الرب ﷻ محيط بصفاته بكل شيء، وبعظمته ﷻ، وبقدرته، وبعلمه، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بكل شيء محيط.

قال: ﴿**وَفَوْقَهُ**﴾ يعني: أن الله ﷻ موصوف بالعلو المطلق ـ علو

---

(١) أخرجه أبو داود (٥٠٩٠)، والنسائي في الكبرى (٦/ ١٤٧)، وابن حبان (٩٧٠)، وأحمد في مسنده (٥/ ٤٢)، والحاكم (١/ ٧٣٠).

الذات ـ، والفوقية المطلقة ـ فوقية الذات ـ له سبحانه وتعالى، وكذلك علو وفوقية الصفات.

قال بعدها: ﴿وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الإِحَاطَةِ خَلْقَهُ﴾، يعني: أن الله جل جلاله لعظم قدرته ولكماله في غناه لا أحد ولا شيء يحيط به؛ كما قال عز وجل: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقال عز وجل لموسى عليه السلام: ﴿لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ فرؤية الله عز وجل ممتنعة في الدنيا، وإحاطة العلم بالله عز وجل ممتنعة، وإحاطة القدرة لله عز وجل ممتنعة، فالعباد إذًا مهما بلغ شأنهم فيما أعطاهم الله من القوة، فإنهم أحقر وأضعف وأذل لله عز وجل من أن يحيطوا به عز وجل علمًا، أو يحيطوا به عز وجل وصفًا، أو يحيطوا به عز وجل قدرة، إلى آخر ذلك، بل هو سبحانه وتعالى المتصف بصفات الكمال، وهذا من الطحاوي رحمه الله تقرير لعقيدة عظيمة من عقائد أهل السنة والجماعة؛ مخالفة للمعتزلة، والخوارج، والرافضة، والأشاعرة، وطوائف كثيرة من الصفاتية، ومن غيرهم.

ففي هذه الجملة من كلام الطحاوي مسائل:

المسألة الأولى:

قوله: ﴿وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ﴾ أي: من الغنى، وهو عدم الحاجة، والله عز وجل سمَّى نفسه بالغني؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [لقمان: ٢٦]، وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [الممتحنة: ٦]، وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦]، وفي قوله ـ أيضًا ـ عز وجل: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ [النساء: ١٣١]، ونحو ذلك من الآيات، فهو سبحانه وتعالى موصوف بالغنى، ومن أسمائه: الغني، ومعنى هذا الاسم الذي هو من أسماء الجلال لله عز وجل، ومن أسماء الجمال لله عز وجل، أنه سبحانه وتعالى الذي يحتاج إليه كلُّ شيء، وهو المستغني عن كل شيء.

وهذا الغنى غنًى في القهر؛ فإن الله سبحانه وتعالى لا يحتاج إلى معين ليقهر من شاء، ويذل من شاء، كما أنه غنًى في الملك؛ فالله سبحانه وتعالى غنيٌّ عن أن يعينه أحد في تدبير ملكه، ولكن يشرف من شاء من عباده ببعض ما يقومون به من عمل في ملكوت الله عز وجل؛ كما يشرف الملائكة وبعض عباده الصالحين، وغناه ـ أيضًا ـ عز وجل غنًى لكمال قدرته سبحانه وتعالى، ومن هذا الأخير غناه عن العرش، فهو سبحانه وتعالى لكمال قدرته، واستغنائه بقدرته عن أحد من خلقه، فإنه مستغنٍ عن العرش. فإذًا: عموم غناه عز وجل، وإطلاق غناه عز وجل، وأن الخلق جميعًا فقراء إليه سبحانه وتعالى، وهذا يشمل هذه المعاني جميعًا.

المسألة الثانية:

استغناؤه عز وجل عن العرش وما دونه يقتضي أن العرش وما دونه محتاج إليه، ومفتقر إلى الرب سبحانه وتعالى، وهذا له جهتان:

الجهة الأولى: أن العرش وما دونه مفتقر لله عز وجل؛ لأنه لا قوامة له، ولا قيام له بنفسه، فهو محمول له قوائم ـ كما سبق في وصفه ـ، والذي يحمله خلق سخرهم الله عز وجل لحمله، وأَقْدرهم على ذلك، فقدرتهم في حمل العرش، واستقراره، وفي بقائه، وقيامه إنما هي بقدرة الله عز وجل، فهذا نوع من الحاجة.

الجهة الثانية من افتقار العرش وما دونه إلى الله عز وجل: أن كل شيء عبدٌ لله عز وجل، ومن ذلك العرش، فالعرش من مخلوقات الله التي تعبده، وتسبحه، وتذل له عز وجل، وكذلك حملة العرش، وكذلك مَنْ في السماوات ومَنْ في الأرض، وكذلك ما في السماوات وما في الأرض، وقد قال عز وجل: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾ [مريم: ٩٣]، وقال سبحانه وتعالى ـ أيضًا ـ: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۗ﴾ [الإسراء: ٤٤]، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ﴾ هذه نكرة جاءت في

سياق النفي بإن؛ يعني (**إن**) هنا بمعنى (**ما**)، و(إلا) بعدها حاصرة أو قاصرة؛ فيكون المعنى: ما من شيء إلا يسبح بحمده، والعرش شيء، وتسبيحه لله ﷻ نوع من الذل والعبودية له ﷻ، والعبودية والذل معنًى من معاني الافتقار إلى الرب ـ جل جلاله وتقدست أسماؤه ـ.

وفي هذا تنبيه للعباد بعامة أن هذا المخلوق العظيم الذي هو الكرسي بالنسبة إليه كالحلقة الملقاة في فلاة من الأرض، والسماوات السبع بالنسبة للكرسي ـ كما جاء في كلام السلف ـ كدراهم سبعة ألقيت في ترس، والأرض صغيرة بالنسبة للسماوات، فإن هذا يعني أنك أيها العبد أيها الإنسان المخلوق الضعيف الذي تعرف ضعفك، تنظر إلى العرش الذي هو مفتقر إلى الله ﷻ مسبحٌ ذالٌّ منيب إلى ربه ﷻ، كيف أنه لا يستغني عن مولاه، وكيف أنه يسبح ويحمد ويذل لله ﷻ، فهذا المخلوق الضعيف جدًّا الذي هو الإنسان، وابتلي بالتكليف لا شك أنه أولى بالذل لله؛ لأنه ضعيف جدًّا، ومفتقر إليه ﷻ.

فإذًا: النظر إلى العرش، وفقر العرش إلى الله ﷻ، وأن قوامة العرش على عِظَمِهِ، وعظم خلق السماوات، وقلة أو ضعف نسبة خلق السماوات إلى العرش، كيف ينظر الإنسان إلى نفسه؟ لا شك أنه يستفيد من هذا في قلبه وعمله أنه أولى بالافتقار إلى الله، وأولى بالذل إلى الله، وأولى بالعبودية لله ـ جل جلاله وتقدست أسماؤه ـ، وهذا من ثمرات التفكر الشرعي، والنظر في ملكوت السماوات والأرض، والنظر ـ أيضًا ـ فيما ذكر الله ﷻ في كتابه من أنواع خلقه التي لم نرها، ومنها: عرشه ـ جل جلاله وتقدست أسماؤه ـ.

المسألة الثالثة:

قول المؤلف هنا في وصف الربّ ﷻ: ﴿**مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ**﴾ قد جاء وصف الله ﷻ بالإحاطة في القرآن في عدة آيات؛ كما

في قوله ﷻ في آخر سورة فصلت: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ ۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾ [فصلت: ٥٤]؛ وكذلك في قوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦]؛ وكذلك في قوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ﴾ [البروج: ٢٠]، ونحو ذلك، والإحاطة في اللغة هي: الإتيان للشيء من جميع جهاته[1]، أي: من جميع الجوانب يكون مطوقًا؛ كما في قوله ﷻ: ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ﴾ [الكهف: ٢٩]، أي: جاءهم من كل جهة.

وتفسير إحاطة الله ﷻ بكل شيء، السلف والمفسرون منهم من يمضي ـ وهم الأكثر ـ عن الدخول في هذا الوصف ـ وصف الإحاطة، إحاطة الله ﷻ بكل شيء ـ، وكأنهم هربوا من أن يظن أن الإحاطة إحاطة ذات كإحاطة الفَلَك بما فيه، وإحاطة السماوات بالأرض، ونحو ذلك. ولا شك أن معنى إحاطة الذات ليس مرادًا[2]، فإن الله ﷻ فوق مخلوقاته، والمخلوقات صغيرة بالنسبة لذات الله ﷻ؛ ولهذا أعرضوا عن الخوض في تفسيرها، وفسَّرها طائفة من العلماء تفسيرًا يوافق ما قاله السلف، وما يعتقده أئمة أهل السنة في ذلك، فقالوا: إن الإحاطة أنواع:

النوع الأول: إحاطة عظمة لله ﷻ، بمعنى أنها إحاطة سعة؛ فالله ﷻ وصف كرسيه بأنه وسع السماوات والأرض، ووصف نفسه ﷻ بأنه واسع؛ قال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥].

النوع الثاني: إحاطة بمعنى أنها إحاطة صفات: إحاطة علم، إحاطة قدرة، إحاطة قهر، إحاطة ملك، إلى غير ذلك.

---

(١) انظر: مادة (حوط) في العين (٣/ ٢٧٦)، ولسان العرب (٧/ ٢٧٩)، ومختار الصحاح (ص٦٨).

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٣١٤).

فهذه كلها من معاني إحاطة الرب عَزَّ وَجَلَّ بعباده؛ ولهذا أين المفر؟! فكل أحد يُفَر منه إلى غيره، ولكن الله عَزَّ وَجَلَّ لإحاطته بخلقه، وإحاطته بجميع ملكوته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: إحاطة عظمة، وسعة، وقدرة، وعلم، إلى غير ذلك؛ فإنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إذا فررت منه، فإنك لن تجد إلا أن تفر إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الذاريات: ٥٠]، ويقول القائل يوم القيامة: أين المفر؟ لا مفر من الله إلا إليه، وهذا إذا نظر إليه العبد مع التفكر، وجد نفسه تتصاغر جدًّا أمام ربه عَزَّ وَجَلَّ، فيعظم الإيمان في قلبه، ويعظم اليقين، ويعظم توكله على الله، فيأنس بالله عَزَّ وَجَلَّ، وبما جاء من الله عَزَّ وَجَلَّ حتى يصير راضيًا بكل ما جاء من الله عَزَّ وَجَلَّ، ذالًّا لربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وكلمة شيء في قوله: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ﴾ ذكرنا أنها تفسر بأن ﴿**الشيء**﴾: ما يصح أن يُعلم أو يؤول إلى أن يُعلم، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إحاطته بالأشياء منها ـ كما ذكرنا ـ إحاطة علم، وإحاطة قدرة، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عالم بكل شيء، قدير على كل شيء.

المسألة الرابعة:

وهي أعظم المسائل وأجلها في كلام الطحاوي هذا، وهي قوله في وصف الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿**مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ**﴾، كما سبق أن الإحاطة قد يتبادر إلى بعض الأذهان أنها إحاطة ذات، بمعنى: أن الأشياء جميعًا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بذاته محيط بها من كل جهة، فهذه قد نفاها العلماء، ولم يجعلوها تفسيرًا للإحاطة؛ لهذا قال بعدها: ﴿**وَفَوْقَهُ**﴾ يعني: أنه مع إحاطته بكل شيء، فهو فوق جميع الأشياء، والفوقية هنا هي المسألة المشهورة العظيمة في هذه الأمة، وهي مسألة علو الله عَزَّ وَجَلَّ على خلقه، وفوقية الرب عَزَّ وَجَلَّ على خلقه، والفوقية بمعنى العلو، فالآيات التي فيها ذكر الفوقية تفسر بالعلو، والآيات التي فيها العلو تفسر بالفوقية، ففوقية الرب عَزَّ وَجَلَّ هي: علوه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على جميع خلقه، وهنا مسائل:

المسألة الأولى:

أن العلو والفوقية ينقسم إلى ثلاثة أقسام: علو الذات، وعلو القهر، وعلو القَدْر والشرف.

وكذلك الفوقية تنقسم إلى: فوقية الذات، وفوقية القهر، وفوقية القَدْر والشرف، وبعض أهل العلم يقسِّم الفوقية إلى قسمين: فوقية الذات، وفوقية الصفات.

وكذلك العلو إلى قسمين: علو الذات، وعلو صفات.

والتقسيم الأول هو الأكثر في تفسير أهل العلم الذين دَوَّنوا شرح عقائد أهل السنة والجماعة.

ومعنى علو الذات، وفوقية الذات: أن الله عز وجل فوق جميع الأشياء، وأنه الأعلى سبحانه وتعالى، وهذا هو الذي فسَّره به ﷺ، فقد فَسَّر آية سورة الحديد: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، فَسَّر الظاهر فقال: «**وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ**»(١).

وفوقية القهر، وعلو القهر يعني: أنه سبحانه وتعالى لا يغلب، ولا يرام جنابه، بل هو سبحانه وتعالى الذي يقهر من عداه، يُمْلِي، ويستدرج، ويقهر، ويأخذ على غرّة: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِيَ ظَٰلِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: ١٠٢]، فهو سبحانه وتعالى عالٍ علو القهر، وهو فوق خلقه فوقية قهر وجبروت، وعظمة للمولى جل جلاله.

وعلو القدر: وهذا المعنى هو الذي يثبته المبتدعة من العلو، فلا ينازعون في علو القهر، والقدر، والشرف، فيقولون: إن معنى قولنا: الله فوق خلقه، كقول القائل: المَلِكُ فوق شعبه، أو الأميرُ فوق رعيته، أي: من جهة قَدْرِهِ، وكقولهم: العالِم فوق عامة الناس من جهة القدر، وكقول القائل: الذهب فوق الحديد، أي: من جهة المنزلة

(١) أخرجه مسلم (٢٧١٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

والقدر. وهذا تفسير ناقص كما سيأتي في هذه المسائل - إن شاء الله -.

المسألة الثانية:

العلو والفوقية لله ﷻ ثابت بدليل القرآن، والسنة، والعقل، والفطرة، بل قال بعض العلماء: إن في القرآن والسنة ألف دليل لإثبات علو الله ﷻ بذاته، وفوقيته بذاته على خلقه(١).

وهذا يعني أن أمر العلو، ومسألة العلو والفوقية من المسائل المتواترة العظيمة التي دلالتها صريحة، بل دلالتها نصّية، فدلالتها إذًا قطعية؛ ولهذا صَرَّح عددٌ من أهل العلم بتكفير مَن أنكر علو الله ﷻ على خلقه؛ لأجل عظم الأدلة في هذا - كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى -، والأدلة التي دَلَّت على علو الله ﷻ على خلقه، وعلى أنه ﷻ فوقهم بذاته وصفاته كثيرة جدًّا؛ لهذا ابن القيم رحمه الله جعلها أنواعًا؛ لأجل كثرتها جعلها ثمانية عشر نوعًا(٢)، كل نوع تحته جملة من الأدلة في الكتاب والسنة، نذكر بعضًا منها:

النوع الأول: أن الله ﷻ نصَّ على أنه فوق عباده في قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨].

---

(١) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣١٨)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٥٥)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص١٧٤)، ومجموع الفتاوى (٥/ ١٢١).

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته مع شرحها لابن عيسى (١/ ٣٩٦)، وما بعدها:

وَلَقَد أَتَانَا عَشرُ أنوَاعٍ مِنَ الـ ... مَنقُولِ فِي فَوقِيَة الرَّحمَنِ
مَعَ مِثلِهَا أيضًا تَزِيدُ بِوَاحِدٍ ... هَا نَحنُ نَسرُدُهَا بِلَا كِتمَانِ
مِنهَا استِوَاءُ الرَّبِّ فَوق العَرشِ فِي ... سَبعٍ أتَت فِي مُحكَمِ القُرآنِ
وَكَذَلِكَ اطَّردَت بِلَا لَام وَلَو ... كَانَت بِمَعنَى اللَّام فِي الأذهَانِ
لأتَت بهَا فِي مَوضِعٍ كَي يَحمِل الـ ... بَاقِي عَلَيهَا بِالبَيَانِ الثَّانِي

إلى أن قال:

وَلَهُ العُلُوُّ مِن الوُجوهِ جَمِيعِهَا ... ذَاتًا وَقَهرًا مَعْ عُلُوِّ الشَّانِ

والنوع الثاني: أنه جاء التصريح بمِنْ قبل ذكر الفوقية في قوله ﷻ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠]، ومن مقتضيات اللغة أن مجيء (مِنْ) قبل الظرف (فوق) تدل بظهور على أن الفوقية فوقية ذات؛ لأن فوقية الصفة، أو القهر، أو القدر لا يُؤتَى فيها بمِنْ، لا يقال: الذهب من فوق الحديد. ويعنى به في صفاته، ولا يقال: المَلِك مِنْ فوق الرعية، ويعنى بها من الصفات. فإذا أُوتِيَ بـ (مِنْ) في اللغة قبل الظرف (فوق) فإنها تدل على فوقية المكان، وفوقية الذات لله ﷻ، وفي الآية فوقية الذات لله ﷻ.

فإذًا: قوله ﷻ لما وصف الملائكة بأنهم يسكنون السماء، وأنهم يسبحون قال: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ أي: الذي هو فوقهم بذاته ـ جل جلاله وتقدست أسماؤه ـ.

النوع الثالث: أنه ﷻ ذكر أن الملائكة تعرج إليه؛ فقال ﷻ: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]، عروج الملائكة يعني: صعودها، وعروج الملائكة يعني: ارتقاءها إلى أعلى وإلى فوق، وهذا يدل على فوقية الذات لله ﷻ.

النوع الرابع: أنه ﷻ نَصَّ على أن العمل الصالح يصعد إلى الرب ﷻ، والأعمال الصالحة ترتفع إليه ﷻ؛ كما جاء في قوله ﷻ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، قوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ﴾ أي: لا إلى غيره؛ لأنه ﷻ هو المتفرد بعلو الذات على خلقه جميعًا.

الخامس من الأنواع: أن الله ﷻ ذكر أنه اختص بعض عباده بأن جعلهم عنده، ومن ذلك الملائكة، فالملائكة في السماء، ولكن هم متنوعون ـ أيضًا ـ في سكناهم للسماء، فجعل ﷻ بعضهم مختصًا بأنه عنده ﷻ، وهذه العندية هي عندية علو وفوقية؛ كما في قوله ﷻ: ﴿إِنَّ

﴿ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ۩﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، ونحو ذلك من الآيات، فالعندية ـ عندية الملائكة ـ يعني: كون الملائكة عند الله، و﴿ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ يقتضي أنه سبحانه وتعالى شرفهم، وخصهم بشيء، وهو أنهم عنده، أي: في علاه عز وجل، وكذلك ما وصف الله عز وجل به الشهداء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ هم بين الخلق جسدًا، ولكنهم ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ روحًا ـ أعني: في العُلا ـ تكريمًا لهم، وتعظيمًا لأجرهم وثوابهم.

النوع السادس: ما ذكر الله عز وجل من تنزيله للكتاب من عنده؛ كقوله سبحانه وتعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١]، وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [غافر: ٢]؛ وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [فصلت: ٢]، وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣]، ونحو ذلك من الآيات.

وهذه الأدلة كلها ذكَرَها ابن القيم رحمه الله، وهي جديرة بأن تحفظ؛ لأنها نافعة في الحِجاج، ومجادلة من ينكرون علو الله عز وجل، والأنواع كثيرة يمكن أن يرجع إلى ما قاله ابن القيم رحمه الله وغيره[1]، وفيها أقوى دلالة وأوضح برهان على أن الله سبحانه وتعالى هو العالي فوق خلقه بذاته عز وجل.

المسألة الثالثة: دلالة السُّنَّة على فوقية الله عز وجل:

الأدلة من السنة على الفوقية كثيرة جدًّا؛ كقوله صلى الله عليه وسلم: «**وَأَنْتَ الظَّاهِرُ**

---

(١) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٤٥)، وشرح الطحاوية (ص٣١٩)، والقصيدة النونية (١/ ٣٩٦) مع شرحها لابن عيسى.

فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ»[١]، وكقوله: «**أَتَدْرِي مَا اللهُ؟ إِنَّ عَرْشَهُ عَلَى سَمَاوَاتِهِ لَهَكَذَا، وَقَال بِأَصَابِعِهِ مِثْلَ الْقُبَّةِ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَيَئِطُّ بِهِ أَطِيطَ الرَّحْلِ بِالرَّاكِبِ**». قَالَ ابن بَشَّارٍ فِي حَدِيثِهِ: «إِنَّ اللهَ فَوْقَ عَرْشِهِ، وَعَرْشُهُ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ» وَسَاقَ الْحَدِيث[٢] في الحديث الذي سبق البحث فيه، وكذلك قوله ﷺ في حجة الوداع يشير إلى السماء، ثم ينكت بإصبعه الأرض: «**اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ، اللَّهُمَّ اشْهَدْ**»[٣]، وكذلك قوله ﷺ في حديث الجارية لما سألها: «**أَيْنَ اللهُ؟**» قَالَتْ: «**فِي السَّمَاءِ**». قَالَ ﷺ لسيدها: «**أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ**»[٤]، والأدلة على علو الله ﷻ في السنة كثيرة.

المسألة الرابعة:

دلالة العقل على علو الله ﷻ بذاته على خلقه:

ودلالة العقل على علو الله ﷻ بذاته متنوعة وكثيرة، لكن نكتفي منها بدليل عقلي واحد، وهو: أن الله ﷻ موجود سبحانه وتعالى بالاتفاق، فكل مَن أثبت الله ﷻ أثبت وجوده، حتى الجهم بن صفوان[٥] الذي ينفي جميع الصفات يثبت وجود الله ﷻ، فنقول لجميع هذه الفئات: إن الوجود قَدْرٌ مشترك، فالله ﷻ موجود، وخَلْقُ الله ﷻ - أيضًا - موجودون، وهذان الوجودان إما أن يتمايزا، وإما أن يتداخلا، فإن تداخلا - أي: صار أحدهما داخل الآخر - إما أن يكون الخلق محيطين والله ﷻ في داخل خلقه، وإما أن يكون الله ﷻ خلق الخلق في داخله سبحانه وتعالى، والمخلوقات منها أشياء مستقبحة ومستقذرة وقبيحة؛ مثل: النجاسات والقاذورات، والأشياء التي لا يصرح بها، ونحو ذلك،

---

(١) سبق تخريجه (ص٤٥٤). (٢) سبق تخريجه (ص٤٣٤).

(٣) أخرجه البخاري (٤٤٠٦)، ومسلم (١٦٧٩).

(٤) أخرجه مسلم (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه.

(٥) الجهم بن صفوان الذي تنسب إليه الجهمية، انظر: (ص٢٥).

استقذارًا واستهجانًا[١]، وبعض المخلوقات السيئة، ونحو ذلك، وهذه لا أحد مِن جميع مَن يبحث هذه المسائل يقول بجواز أن تكون في داخل الله ﷻ.

فإذًا: حصل الأمر إلى أنه يتعين أن يكون الله ﷻ عاليًا على خلقه؛ لأن الاختلاط يقتضي هذا المعنى العقلي الفاسد، وكون الله ﷻ في داخل خلقه؛ هذا فيه نقص لله ﷻ، وهذا برهان عقلي صحيح؛ وذلك لأنه مبني على مقدمتين، وهاتان المقدمتان إثباتهما مشترك بين جميع الفئات:

المقدمة الأولى: وجود الله ﷻ.

المقدمة الثانية: تنزيه الله ﷻ عن أن يكون في داخله شيء مما يُسْتَقْبَح أو يُسْتَقْذَر.

المسألة الخامسة في الدليل الفطري:

الدليل الفطري لعلو الله ﷻ هو أن كلَّ أحد يُحِس من فطرته ـ سواء عَلِم الدِّين أو لم يعلم، وسواء عُلِّم أو لم يُعلَّم ـ أن قلبه عند الحاجة، وعند الرغب إلى الله ﷻ، وعند انقطاع الأسباب، وبقاء لطف الله ﷻ أن يتجه القلب إلى العلو، وهذا شيء فطري مغروس في الإنسان؛ ولهذا ذكر شارح الطحاوية ـ وقد نقله أيضًا غيره ـ ذكروا قصة الزاهد الأثري الهمذاني[٢] مع أبي المعالي الجويني[٣] الذي يُلقَّب بإمام الحرمين؛ حيث

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ١٥٢)، ومختصر الصواعق للموصلي (١/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥).

(٢) هو الشيخ الحافظ الرحال الزاهد، أبو جعفر محمد بن أبي علي الحسن بن محمد بن عبد الله الهمذاني، ولد بعد الأربعين وأربعمائة، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وخمسمائة، قال عنه الذهبي: (كان من أئمة أهل الأثر، ومن كبراء الصوفية).اهـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٠١).

(٣) هو إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله =

ذكر إمام الحرمين في درسه نفي علو الله ﷻ على خلقه ـ علو الذات ـ، وأن المراد بذلك علو القهر، وعلو القدر، فقال له الشيخ الهمذاني: (يا أستاذ) ـ وكلمة أستاذ في الزمن الأول تُطلق على من أجاد فنًّا من الفنون، وأما كلمة الشيخ، فتطلق على من له مكانة وديانة وورع وخوف من الله ﷻ ـ فقال له: «يا أستاذ»؛ لإجادته فنَّ الكلامَ: ما قال عارف قط: يا الله إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة من أنفسنا؟! أو قال: هل عندك دواء لدفع هذه الضرورة التي نجدها؟! فقال أبو المعالي: يا حبيبي ما ثَمَّ إلا الحيرة، ولطم على رأسه ونزل، وقال فيما بعد: (حيرني الهمذاني، حيرني الهمذاني)[(١)]؛ لأن قوله بنفي العلو لله ﷻ هذا منافٍ للفطرة، فلما استدل عليه بالفطرة قال: «حيرني الهمذاني».

وقد ذكر بعض مَن صنَّف في الرحلات[(٢)] أنهم ذهبوا في وفد من الخليفة العباسي إلى روسيا ـ أي: إلى بلاد الترك التي هي روسيا الآن ـ وقال: وجدنا أناسًا لا يعبدون الله ﷻ، وليس عندهم رسالة، يريدون أن يبيِّنوا لهم الإسلام. قالوا: ولكنّا وجدناهم أنهم إذا أصابتهم شدة،

= النيسابوري، الفقيه الشافعي المتكلم، أحد أئمة الأشاعرة، ولد سنة ٤١٩هـ وتوفي سنة ٤٧٨هـ، رجع قبل موته عن الكلام وأهله إلى مذهب أهل السنة كما صَرَّح هو بذلك. انظر: ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٧١)، والبداية والنهاية (١٢/ ١٢٨)، وشذرات الذهب (٣/ ٣٥٨).

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٤٦)، ومجموع الفتاوى (٤/ ٤٤)، وشرح الطحاوية (٣٢٦)، وسير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٧٤)، والعلو للذهبي (ص٢٥٩)، واجتماع الجيوش الإسلامية (ص١٧٤).

(٢) هو: العلامة أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد مولى محمد بن سليمان، أرسله الخليفة المقتدر بالله إلى ملك الصقالبة. انظر: معجم البلدان (١/ ٨٧).

وعواتٍ ـ إما من المطر، ونحوه، أو من قحط ونحو ذلك ـ خرجوا إلى الفلاة، ورفعوا أيديهم إلى السماء، ونظروا إلى السماء يهمهمون، كأنهم يطلبون الفرج ممَّن هو في السماء[١]. فهذا أمر مركوز في الفطرة ـ كما سبق ـ.

إذًا: دليل علو الله ﷿، وفوقية الرب ﷻ دليل من القرآن، والسنة، ومن العقل، ومن الفطرة.

فيما يتعلق **بقول الطحاوي** في وصف الرب ﷿، ﴿**مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ، وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الإِحَاطَةِ خَلْقَهُ**﴾ نفاة العلو عن الله ﷿ يُعنى بهم: مَن ينفي علو الذات لله ﷻ.

أما علو القهر، والقَدْر، فهذا يثبته الجميع، فإذا قيل: نفاة العلو. فيعنى بهم: مَن ينفي علو الذات لله ﷿، وحين نفوا علو الذات لربنا ﷿ نفوا الأدلة التي ذكرتها من الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، والفطرة، وأيضًا هم احتجوا بأدلة عقلية لنفي علو الله ﷿، والدليل العقلي الذي من أجله نفوا العلو لله ﷻ هو أن إثبات أن علو الذات ـ أي: أن الله ﷿ عال على خلقه بذاته ـ، وهذا يقتضي أن يكون في جهة؛ لأن العلو أحد الجهات الست، والجهات الست هي: أمام، وخلف، ويمين، وشمال، وتحت، وفوق، فإثبات الفوقية، وإثبات العلو يقتضي أن يكون الرحمن ﷿ في جهة من الجهات، وإثبات الجهة على أصلهم يقتضي أنه جسم، فإذا كان جسمًا، فمعناه: أننا نبطل الدليل الذي أثبتنا به وجود الرب جل جلاله، وذلك أن الجهمية والمعتزلة ومَن نحا نحوهم أثبتوا وجود الرب جل جلاله عن طريق حلول الأعراض في الأجسام، وقالوا: إن جعل الجسم له محدث، إنما تبيناه بأن أثبتنا أنه جسم،

---

(١) انظر: رحلة أحمد بن فضلان (ص١٢٢ ـ ١٢٣).

وكيف أثبتنا أنه جسم؟ قالوا: بحلول الأعراض فيه. ومعنى قولهم: (حلول الأعراض فيه) أن هذا الجسم يتصف بصفات لا ترى، يحل فيه أشياء تغيره وتسمَّى الأعراض، تعرض له وتزول عنه.

فمثلًا: البرودة؛ هذا عرض على حدِّ كلامهم، والحرارة عرض ـ أيضًا ـ، الانتقال عرض، والتقدم والتأخر عرض، والانخفاض عرض، والعلو عرض، فهذه الصفات يجعلونها أعراضًا، وهذه الأعراض إنما تقوم بالأجسام، فلما كان الجسم لا يقوم بنفسه، بل يحتاج إلى أعراض حتى تميزه، وحتى يكون فاعلًا، استدللنا على أنه يُفعل به؛ لأنه هو لم يجلب الأعراض لنفسه، وإنما جلبت إليه، فمعناها أنه محتاج فقير يُفْعَلُ به، فإذًا ثَمَّ فاعل، وثَمَّ مُحْدِثٌ، إلى آخره. فاستقام لهم بهذا أن جميع الأجسام الموجودة ثبتت جسميتها بحلول الأعراض فيها، وما دام أنه حلت الأعراض فيها، فَثَمَّ شيء فعل به هو الذي جعل الأعراض فيها، وأوجد الأعراض فيها، والتي منها: العلو والنزول، والتقدم والتأخر، والمشي والهرولة، والأخذ والرد، إلى آخره.

فلهذا جعلوا هذه قاعدة ـ يُنتبَه لها ـ فيما نفوا من الصفات، يقولون: الدليل العقلي يبطل الاتصاف بهذه الصفة. أي دليل عقلي؟ هو الدليل العقلي الذي هو حلول الأعراض في الأجسام، الذي به أثبتوا أن الله ﷻ موجود. فإذا قالوا: لو أثبتنا أن الله عالٍ بذاته ﷻ، لعاد هذا الإثبات على دليلنا بالإبطال، أي: نحن أثبتنا حدوث الأجسام بحلول الأعراض فيها، هذا والعلو عرض، وصفة تدل على أنه في جهة، وإذا صار في جهة معناه أنه متحيز، وإذا صار متحيزًا معناه أنه جسم، وإذا صار عُلُوًّا ـ أيضًا ـ، فهذا عرض حَلَّ في جسم، معناه إذًا: إذا صار جسمًا معناه أنه ثمة شيء فعل به، فهذا إبطال للربوبية؛ ولهذا نفوا كل صفة من الصفات تكون من الأعراض، أو تكون من الحوادث؛ لهذا يتسم الصفاتية عمومًا، بل وجَهْمٌ قبلهم، وهو الذي أنشأ هذا البرهان

الباطل يتَّسِمُون بهذه السمة، وهي أنهم يقولون: الدليل العقلي يمنع الاتصاف بهذه الصفة. ويعنون به الدليل العقلي على إثبات وجود الله ﷻ.

إذًا: فالشبهة التي من أجلها نفوا العلو هي: أن العلو جهة، وكون الرحمن في جهة معناه أنه متحيز، وإذا كان متحيزًا فمعناه أنه جسم، إلى آخره.

وهذه كلها ناشئة من اعتقادهم صحة الدليل الأول، والدليل الأول الذي هو إثبات وجود الرب ﷻ عن طريق حلول الأعراض في الأجسام لا نسلِّم به، بل نقول: هذا دليل باطل أصلًا، ودليل غير صحيح، ولا يستقيم لإثبات وجود الرب ﷻ، بل أعظم إثبات لوجود الرب ﷻ هو الدليل القرآني، وهو قول الرب ﷻ في سورة الطور: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥ أَمْ خَلَقُواْ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ [الطور: ٣٥، ٣٦]، فأنت إما أن تكون خالقًا أو مخلوقًا.

والسماوات والأرض إما أن تكون خالقة أو مخلوقة، فكونها خالقة هذا ممتنع؛ لأدلة كثيرة، فلابد أن تكون مخلوقة، كذلك: الشجر، والنبات والمياه، وأجزاء بدنك، وكل تنظيم تراه، فله احتمالان: إما أن يكون خالقًا، وإما أن يكون مخلوقًا، والأدلة على إثبات وجود الله ﷻ، وأنه سبحانه وتعالى المتفرد بتصريف الملك أكثر من أن تحصر، وفطرة الإنسان تأبى عليه أن يقول بغير ذلك.

المقصود: هذه شبهةُ مَنْ نفى العلو؛ ولهذا نقول: إنهم بنوا بنيانهم هذا على شفا جرف هار، بَنَوْهُ على قاعدة باطلة، وعلى مقدمة باطلة، فيرد عليهم بإبطال مقدمتهم، هذا من جملة أدلتهم العقلية، ثم أدلة متنوعة يرجع إليها في مكانها.

المسألة السادسة:

القبلة عند المتكلمين، وطائفة من نفاة العلو، وهي أنهم يقولون: إن

السماء قبلة الدعاء. إذا قال لهم قائل: من فطرة الإنسان أنه إذا أراد أن يدعو اتجه إلى السماء. قالوا: هذا لأن السماء قبلة الدعاء. وهذه الكلمة ربما رددها بعض المنتسبين إلى السنة، قالوا: إن السماء قبلة الدعاء.

وهذا باطل، الكلمة هذه باطلة؛ فالسماء ليست قبلة الدعاء، فأعظم الدعاء الصلاة، والصلاة سميت صلاةً لما فيها من دعاء العبادة ودعاء المسألة، ومع ذلك جُعلت قبلة الصلاة إلى بيت الله الحرام، فقبلة الدعاء هي قبلة الصلاة، وهي قبلة الميت التي يوجه إليها عند احتضاره، ويوجه إليها عند دفنه، وهي مكة أو الكعبة التي شرفها الله عَزَّ وَجَلَّ.

إذًا: لا يصح قول من يقول: إن السماء قبلة الدعاء، بل المشروع للداعي أنه إذا أراد أن يدعو أن يتوجه إلى القبلة، فأكمل حالات الدعاء إذا دعا أن يتوجه إلى القبلة، ثم إذا رفع يديه، فإنه يرفعها ويتجه بوجهه وبصره إلى القبلة، قد يرفع وجهه إلى السماء، مثل ما حصل من النبي ﷺ في بدر، رفع يديه شديدًا حتى سقط رداؤه عن منكبيه، وقال له أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «**يا نَبِيَّ اللهِ! كَفَاكَ مُنَاشَدَتُكَ رَبَّكَ؛ فَإِنَّهُ سَيُنْجِزُ لَكَ مَا وَعَدَكَ**»[(١)]، ورفع وجهه، وهذا لأجل الإلحاح في طلب الفرج من الله عَزَّ وَجَلَّ؛ وليس لأجل أن السماء قبلة؛ لأن أكثر دعاء النبي ﷺ لا يرفع فيه وجهه إلى السماء، بل في الصلاة ـ وهي دعاء ـ، نهى فيها نبينا ﷺ عن رفع البصر إلى السماء[(٢)].

المسألة السابعة:

قال الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ: ﴿**قَدْ أَعْجَزَ عَنِ الإِحَاطَةِ خَلْقَهُ**﴾ الإحاطة

---

(١) أخرجه مسلم (١٧٦٣) من حديث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهو حديث طويل في غزوة بدر.

(٢) أخرجه البخاري (٧٥٠) من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأخرجه مسلم (٤٢٨) من حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، (٤٢٩) ومن حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولفظه: «**لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ رَفْعِهِمْ أَبْصَارَهُمْ عِنْدَ الدُّعَاءِ فِي الصَّلَاةِ إِلَى السَّمَاءِ أَوْ لَتُخْطَفَنَّ أَبْصَارُهُمْ**».

المقصود بها: إحاطة الخلق بالله ﷻ، فالخلق لا يحيطون بالله ﷻ، لا بذاته ولا بصفاته، فنفي الإحاطة لا يعني عدم العلم بالشيء، وإنما يعني نفي العلم الكلي به، أو الإحاطة به من جميع جهاته، سواء كان من الصفات أم من غيرها، فالله ﷻ أعظم وأجل أن يحيط به أحد من خلقه سبحانه وتعالى، لا في ذاته ولا في صفاته، بل هو الذي يحيط بكل شيء سبحانه وتعالى، ولا يحيط به شيء، بل أعجز عن الإحاطة خلقه، يعني في قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ونحو ذلك من الأدلة، فالإحاطة في اللغة: إدراك الشيء من جميع جهاته[١]. وقد يكون الشيء هذا معنًى، وقد يكون ذاتًا، وهو سبحانه وتعالى ذكر أن عباده لا يحيطون به علمًا؛ وهذا لكمال صفاته سبحانه وتعالى، وعجز البشر عن أن يدركوا تمام صفاته، ومن جهة اللغة إحاطة الذات؛ كما في قوله ﷻ: ﴿أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ﴾ [الكهف: ٢٩]، أي: صار من جميع الجهات، فإدراك الشيء من جميع جهاته المعنوية أو الذاتية يُقال له في اللغة العربية: إحاطة؛ ولهذا سمى بعض علماء الاختصاص سموا البحار العظيمة محيطات؛ لأجل المعنى اللغوي في أنها تحيط ببقع كبيرة من الأرض من جميع جهاتها، فالإعجاز كونه ﷻ أعجز عن الإحاطة خلقه، هذا في الدنيا وفي الآخرة، فالخلق لا يحيطون بالله ﷻ علمًا في الدنيا، وكذلك المؤمنون إذا رأوه يوم القيامة، فإنها رؤية عين وليست رؤية إحاطة[٢]، ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾.

---

(١) انظر: (ص٤٥٢).

(٢) انظر: في مبحث العلو كتاب: بيان تلبيس الجهمية لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، والصواعق المرسلة (٤/ ١٢٧٩ ـ ١٣٤٢)، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم رحمه الله، وكتاب العلو للذهبي رحمه الله، وشرح الطحاوية (ص٣١٣ ـ ٣٢٨).

وَنقُولُ: إِنَّ اللهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا، وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، إِيمَانًا وَتَصْدِيقًا وَتَسْلِيمًا.

الشَّرْح

يريد رَحِمَهُ اللهُ بهذه الجملة أن أهل السنة والجماعة المتبعين لسلف هذه الأمة، وأئمة الحديث والعِلْم؛ أنهم يصدقون ويؤمنون بما أخبر الله عَزَّ وَجَلَّ به في كتابه مِن صفاته، ومِن اصطفائه لبعض خلقه، ومن ذكر: الغيبيات بأنواعها؛ كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في وصف أهل الإيمان: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، فكل الغيب يؤمن به أهل السنة والجماعة دون تفريق ما بين مسألة ومسألة، ودون خوض في التأويل بما يصرفها عن ظاهرها، وقد ذكر الله عَزَّ وَجَلَّ لنا في القرآن أنه اتخذ إبراهيم خليلًا، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في سورة النساء: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، وكذلك اتخذ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خليلًا، وكَلَّمَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ موسى تكليمًا، وسمع موسى كلام الرب عَزَّ وَجَلَّ، وكذلك ربنا عَزَّ وَجَلَّ كَلَّم نبينا محمدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تكليمًا ليلة المعراج، فجمع الله عَزَّ وَجَلَّ لنبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما اختص به إبراهيم، وما اختص به موسى من بين أهل زمانهم، فجعله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كليمًا خليلًا.

هذه الجملة - وهي **قوله**: ﴿**نَقُولُ: إِنَّ اللهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا**﴾ - دخلت في العقائد؛ لأجل مخالفة الجهمية والجعدية وأشباه هؤلاء في إثبات خُلَّة الله عَزَّ وَجَلَّ، وفي إثبات الكلام لله عَزَّ وَجَلَّ.

ومن أعظم المقالات شناعة في الإسلام: مقالة الجعد بن درهم، الذي زعم أن الله عَزَّ وَجَلَّ لم يتخذ إبراهيم خليلًا، ولم يكلِّم موسى تكليمًا،

فَضَحَّى به خالد بن عبد الله القسري أمير مكة يوم عيد الأضحى؛ تقربًا إلى الله ﷻ بإراقة دم ذلك الكافر الذي كذَّب الله ﷻ، وكذَّب رسوله ﷺ.

وهذه المقالة ورثها الجهمية، ثم ورثها مَن يُؤول الصفات، فينفون صفة الخلة، وينفون صفة الكلام لله ﷻ.

قوله: ﴿**إِيمَانًا وَتَصْدِيقًا وَتَسْلِيمًا**﴾ هذه الكلمات الثلاث: الإيمان والتصديق والتسليم متغايرة، لكنها تتداخل؛ فمَن آمن فقد سلَّم، ومَن صدَّق فقد آمن، ومن آمن فهو مصدق، ولكن من جهة الحقيقة، فإن مَن قال هذا الكلام إيمانًا به قد يكون إيمانًا، لكن ليس تصديقًا باتخاذ الخلة؛ كقول المفوضة، فإنهم يؤمنون باللفظ وبالآية دون التصديق بالمعنى الذي فيه، والتسليم تسليم بأن الله ﷻ يَتَّصِف بالصفات، نسلِّم لربنا ﷻ ما اتصف به مِن صفات: الجلال والكمال، والمحبة والخلة، إلى آخر ذلك.

فإذًا: إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا ظاهرها التقارب في المعنى، والذي يظهر أنه أراد بكل كلمة معنًى آخر، فهذه الجملة فيها مسائل تفصيلية:

المسألة الأولى:

واتخذ الله ﷻ إبراهيم خليلًا، بمعنى أنه ﷻ اتصف بأنه أحب إبراهيم عليه السلام حتى جعله خليلًا له، وهو الحب الخاص.

والمحبة هي القدر المشترك بين معان كثيرة، وقد ذكر ابن القيم وجماعة أن المحبة لها عشر مراتب[١]، وفصلوها، لكن هذا لا يعنينا في هذا المقام، وإنما الذي يعني أن الخلة أخص من المحبة، فصفة محبة

---

(١) انظر: في الكلام على المحبة ومراتبها: روضة المحبين لابن القيم (ص٥٢)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص١٧٥).

الرب ﷻ لعباده المؤمنين هذه ثابتة بالكتاب والسنة في أحاديث كثيرة، وفي آيات كثيرة؛ كقول الله ﷻ: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، فقوله ﷻ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ فهذه محبة الرب ﷻ لهؤلاء؛ وكذلك في صفات من يحبهم الله ﷻ، قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ونحو ذلك: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾ [الصف: ٤]، فالمحبة صفة جاءت في أدلة كثيرة، كذلك في السنة؛ كما في حديث سهل بن سعد المعروف أن النبي ﷺ لما ذكر في فتح خيبر قال: «**لَأُعْطِيَنَّ هَذِهِ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ اللهُ عَلَى يَدَيْهِ، يُحِبُّ اللهَ وَرَسُولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللهُ وَرَسُولُهُ**»[1]، فكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

فصفة المحبة ثابتة، أما الخلة فهي محبة خاصة؛ ولذلك كل من نفى المحبة فإنه ينفي الخلة؛ لأن الخلة أخص، وليس كل من نفى الخلة، فإنه ينفي المحبة؛ لأنهم قالوا: إن الخلة تتخلل النفس، وفيها نوع من المعنى الذي لا يليق بالرب جل جلاله؛ ولهذا نقول: إنه في صفات الرب ﷻ لما ثبتت صفة المحبة في الكتاب والسنة، فإن صفة الخلة، واتخاذ إبراهيم عليه السلام خليلًا، واتخاذ محمد ﷺ خليلًا؛ كما في الحديث: «**وقد اتَّخَذَ الله ﷻ صَاحِبَكُمْ خَلِيلًا**»[2] ـ هذا في المعنى واحد؛ لأن أصل الصفة ـ وهي المحبة ـ ثابت باضطراد، فالخلة محبة خاصة، نثبتها كما جاء في الكتاب والسنة.

المسألة الثانية:

أن صفة المحبة والخلة ثبتت في النصوص، أما غيرها من معاني

---

(١) أخرجه البخاري (٢٩٤٢)، ومسلم (٢٤٠٦) من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه.
(٢) أخرجه مسلم (٢٣٨٣) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

المحبة ممَّا لم يأتِ في الدليل فإنه لا يثبت لله ﷻ، وكذلك ينبغي أن لا يستعمله العبد في حبه لله ﷻ تعبيرًا عن ذلك، ويمثِّل العلماء على ذلك بلفظ العشق، ومعلوم أن العشق محبة عظيمة، واستعمله الصوفية في أن فلانًا يعشق الله، أو هذا عاشق الرحمن، أو مات مِن العشق، أو نحو ذلك من الكلمات التي يتداولونها. والعشق لا شك أنه محبة خاصة زائدة، لكن هل يُطلق أن العبد يعشق الله أو أن الله ﷻ يعشق عبده؟

هذا اللفظ لم يأتِ به الدليل، لا في الكتاب ولا في السنة، ولا في أقوال الصحابة، ولا في أقوال كبار التابعين إلى أن جاءت الصوفية. وسبب المنع من إطلاق هذا اللفظ في صفات الله ﷻ ـ أو أن يقال: هذا عاشق، أو هذا شهيد العشق الإلهي، ونحو ذلك من الألفاظ الباطلة ـ: أن العشق ـ حتى في عُرْف أهل اللغة وعند العرب ـ لا يخلو مِن تعدٍّ[(١)]؛ فالذي تصل به المحبة إلى حدِّ العشق، فإنه إذا عشق فلابد أن يكون ثَمَّ تعدٍّ معه: إما تعد على نفسه في الإيغال بهذه المحبة حتى العشق، وإما أن يوصله العشق إلى التعدي على غيره.

ومحبة الله ﷻ لعباده مبنية على كمال العدل، وكمال الجمال، والرحمة بعباده المؤمنين.

ومحبة العبد لربه ﷻ مبنية على تعظيم الله ﷻ، وعلى توقيره ﷻ. فلفظ العشق لما كان غيرَ وارد في الدليل ـ أي: في النص ـ، واشتمل على هذا المعنى الباطل، وهو أنه يُشْعِرُ بالتعدي: إما على النفس، أو على الغير، فإنه يمتنع إطلاقه على الربِّ ﷻ، أو من العبد على ربه ﷻ.

المسألة الثالثة:

كلمات المحبة التي يستعملها بعض المتصوفة، ويستعملها بعض

(١) انظر: مادة: (ع ش ق) في لسان العرب (١٠/ ٢٥١)، وتاج العروس (٢٦/ ١٥٨).

أهل السلوك والتربية، حتى من المعاصرين، فهذه تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: يجوز إطلاقه من العبد لربه ﷻ، وذلك إذا كان في معنى المحبة، ولم يترتب عليه مخالفة للغة من جهة ما يليق بالله ﷻ من الصفات، والكمال، والجلال.

القسم الثاني: يُمنع؛ وهو ما لم يرد به الدليل، وكان مشتملًا على معانٍ باطلةٍ من الألفاظ التي تمتنع؛ مثل: العشق، والغرام[١]، والتتيُّم[٢]، ونحو ذلك.

ومن الألفاظ التي لا تمتنع لفظ: (المودة)، وأشباه ذلك من المعاني، فالضابط فيها أن تنظر، فالمحبة ثابتة في أصلها، فهل يخبر عن الله ﷻ، أو العبد يخبر عن محبته لربه بلفظ لم يرد؟

نقول: هذه الألفاظ التي يخبر بها العبد إما أن تشتمل على معنًى صحيح، وليس فيها تعدٍّ؛ فتجوز، وإما أن تشتمل على معنًى باطل؛ فلا تجوز، ويرجع في تفصيله إلى (قاعدة في المحبة) لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[٣].

المسألة الرابعة:

ثم ذكر بعد ذلك صفة الكلام، **وقال: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾**،

---

(١) قال ابن منظور: «الغرام: اللازم من العذاب، والشرُّ الدائم والبَلاءُ، والحُبُّ، والعشق، وما لا يستطاع أَن يُتَقَضَّى منه. ورجل مُغْرَمٌ: مُولَعٌ بعشق النساء، وغيرهن، وفلان مُغْرَمٌ بكذا، أي: مُبتَلًى به». انظر: مادة: (غ ر م) في العين (٤/ ٤١٨)، ولسان العرب (١٢/ ٤٣٦)، وتاج العروس (٣٣/ ١٧٠).

(٢) قال ابن منظور: «التيم: هو أن يستعبده الهوى، أو يذهب عقله من الهوى، وتيَّمه الحب إذا استولى عليه». انظر: لسان العرب (١٢/ ٧٥).

(٣) كتاب: (قاعدة في المحبة)، لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، مجلد واحد مطبوع، بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، نشر مكتبة التراث الإسلامي.

وصفة الكلام لربنا ﷿ نؤمن بها؛ لأن الله ﷿ أثبتها لنفسه في النصوص، والكلام الذي هو صفة الله ﷿ عند أهل السنة والجماعة كلام قديم وحادث؛ قديم النوع، حادث الآحاد، ويعنون بقديم النوع حادث الآحاد: أن الله ﷿ لم يزل متكلمًا، يتكلَّم متى شاء، وهو ﷻ لم يزل متكلمًا، وكلامه ﷻ من صفاته، وكلامه لم ينقطع، بل أفراده وآحاده لا تزال متجددة.

والآحاد تنقسم إلى قسمين:

الأول: الكلام الشرعي؛ وهو: القرآن، والتوراة، والإنجيل، ونحو ذلك من كتب الله ﷿.

الثاني: الكلام الكوني؛ وهو الذي يأمر الله ﷿ به في ملكوته؛ كما قال ﷻ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]، وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧]، يعني بها: الكلمات الكونية.

سَمَّى الله ﷿ كلامه محدثًا - أي: حديثًا - في قوله ﷿ في أول سورة الأنبياء: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢]، ﴿مُّحْدَثٍ﴾ أي: حديث جديد، كذلك آية سورة الشعراء: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ [الشعراء: ٥]، فالمُحْدَث ليس بمعنى المخلوق - تعالى الله ﷿ عن ذلك -، ولكن بمعنى الحديث الجديد؛ ولهذا قال ﷺ في وصف ابن مسعود رضي الله عنه: «**مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ غَضًّا كَمَا أُنْزِلَ فَلْيَقْرَأْهُ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ**»[1]. ومسألة الكلام وما يتصل بها سبق فيها

(١) أخرجه أحمد في المسند (١/ ٧)، وابن خزيمة في صحيحه (١١٥٤)، =

الكلام[1]، لكن المقصود هنا ليس إثبات الصفة من جملة الصفات، ولكن المقصود المخالفة في إثبات الخلة لإبراهيم عليه السلام، والكلام لموسى عليه السلام؛ إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا.

❁ ❁ ❁

= والطبراني في الأوسط (٣/ ٣٣٧)، والكبير (٩/ ٦٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٢٤٦)، والبيهقي في الكبرى (١/ ٤٥٢).

(١) انظر: ما سبق في هذا الشرح المبارك (ص١٧٤ ـ ٢٢٢) ضمن مبحث: القرآن كلام الله.

وَنُؤْمِنُ بِالْمَلائِكَةِ، وَالنَّبِيِّينَ، وَالْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى الْمُرْسَلِينَ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ.

الشَّرْحُ

هذه الجملة من كلام العلامة الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر فيها أصول الدِّين، وأركان الإيمان؛ **فقال**: ﴿**وَنُؤْمِنُ بِالْمَلائِكَةِ، وَالنَّبِيِّينَ، وَالْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى الْمُرْسَلِينَ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ**﴾ بعد أن ذكر تفصيل الكلام على الصفات، والقَدَر، والعرش، والكرسي، وإحاطة الله عَزَّوَجَلَّ بكل شيء، وعلو الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والخُلَّة، وما في ذلك من المباحث التي هي متصلة بركنين من أركان الإيمان؛ وهما: الإيمان بالله، والإيمان بالقدر خيره وشره من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ذكر بقية أركان الإيمان، **فقال**: ﴿**وَنُؤْمِنُ بِالْمَلائِكَةِ، وَالنَّبِيِّينَ، وَالْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى الْمُرْسَلِينَ**﴾، وذلك أنّ أركان الإيمان التي جاءت في القرآن وفي سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ستة؛ هي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره من الله عَزَّوَجَلَّ؛ لهذا **قال**: ﴿**وَنُؤْمِنُ بِالْمَلائِكَةِ، وَالنَّبِيِّينَ، وَالْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى الْمُرْسَلِينَ**﴾ والإيمان بهذه المسائل من المتفق عليه بين المنتسِبين إلى القبلة ـ من الفِرَق الثلاث والسبعين ـ، فإنهم يؤمنون بأركان الإيمان الستة، فإن الجميع يؤمن بذلك على اختلاف بينهم في تفسير بعض المسائل فيها؛ وذلك لكثرة النصوص الدالة على الإيمان بهذه الأركان الستة.

فمن الأدلة التي دلَّت على أن هذه الأركان الستة هي أركان الإيمان قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، والبر من الإيمان، أو هو اسم للإيمان؛ لأنه

يطلق فيشمل الإيمان جميعًا، ويُطلق البر ويشمل بعض خصال الإيمان، وكذلك قوله ﷻ في آخر سورة البقرة: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ﴾ [البقرة: ٢٨٥] الآية، كذلك قول الله ﷻ في سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]، والآيات في هذا المعنى كثيرة، والحديث الذي يدل عليها مشهور، وهو حديث جبريل عليه السلام في سؤاله للنبي ﷺ عن الإيمان، فقال له ﷺ: «**أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ**» فَقَالَ جِبْرِيلُ عليه السلام: «**صَدَقْتَ**»، ثم في آخره قال: «**فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ؛ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ**»(١)، فهذا القَدْر مجمع عليه بين الفِرَق الثلاث والسبعين جميعًا، فكل فرقة من الفرق الثلاث والسبعين في هذه الأمة تؤمن بالملائكة، والنبيين، والكتب، لكنْ هناك قَدْر يختلفون فيه في بعض تفصيلات الكلام على هذه المسائل.

بعض العلماء يُعبِّرُ عن هذه الأركان بأنها الأركان الخمسة، أركان الإيمان الخمسة، وبعضهم يجعلها أصول الدين الخمسة، وبعضهم يجعلها أصول الدين الستة، أو أركان الإيمان الستة، وبعضهم يجعلها سبعة، ونحو ذلك، وهي كلها متقاربة، إما بحذف القَدَر؛ لأجل أن الآيات ليس فيها ذكر القدر، فيجعلونها موافقة للآيات، وإما أن تجعل جميعًا مع القدر؛ كما دل عليه حديث جبريل المعروف، وأما من قال: سبعة ففيه توسع لذكر الجنة والنار كما قاله بعض المتصوفة، فإنهم قالوا:

(١) سبق تخريجه (ص٣٧).

أركان الإيمان سبعة، فذكروا اليوم الآخر، والجنة والنار، والجنة والنار هي من الإيمان باليوم الآخر.

هذا ما يتعلق بهذه الجملة إجمالًا؛ وتحتها مسائل:

المسألة الأولى:

الإيمان بهذه الأمور ـ الملائكة، والنبيين، والكتب المنزلة على المرسلين ـ معناه: التصديق الجازم بأن ما أخبر الله ﷻ به عن هذه الأشياء فهو حق، وأن الملائكة حق إجمالًا وتفصيلًا، وأن النبيين حق إجمالًا وتفصيلًا، وأن الكتب من عند الله ﷻ منزلة حق إجمالًا وتفصيلًا.

هذا معنى الإيمان بهذه الأشياء؛ أي: يؤمن بوجود الملائكة إجمالًا وتفصيلًا، ويؤمن بالنبيين إجمالًا وتفصيلًا، ويؤمن بالكتاب ـ أيضًا ـ إجمالًا وتفصيلًا.

هذا الإيمان مرتبتان:

* منه قَدْرٌ واجب لا يصح الإيمان إلا به، فمَن لم يأتِ بالقَدْر الذي سيأتي بيانه، فإنه لم يؤمن بالملائكة، ولم يؤمن بالنبيين، ولم يؤمن بالكتب.

* ومنه قدرٌ مستحب؛ وهو الذي يتنافس أهل العلم في إدراكه، والعلم به، والعمل بما تحته عمل من ذلك.

المسألة الثانية:

تدخل في تفصيل الكلام على هذه المسائل؛ وأولها: الإيمان بالملائكة، والإيمان بالملائكة يمكن أن نجعله ـ أيضًا ـ فقرات:

الفقرة الأولى: في معنى الملائكة. الملائكة في اللغة: جمع لـ (مَلأَك) و(ملأك) قال العلماء: إنها مقلوبة من (مَأْلَك)، وأصل (مألك) مصدر فيه معنى (الألوكة)، وهي الرسالة[1]، فمادة (ألك) في الرسالة،

---

(١) انظر: مادة: (أ ل ك) في النهاية في غريب الأثر (١/ ٦١)، ولسان العرب =

و(أَلَكَ فلانًا بكذا) أي: أرسله بكذا، فمادة الملائكة، وألك، والألوكة كلها في الرسالة، ومن ذلك قول الشاعر أبي ذؤيب[(١)]:

أَلِكْنِي إِلَيها وَخَيرُ الرَسو لِ أَعلَمُهُم بِنَواحي الخَبَر

يعني أرسلني إليها، والألوكة معروفة عند العرب بمعنى الرسالة[(٢)].

فإذًا: الملائكة معناهم اللغوي: المرسلون، لكن رسالة خاصة على وجه التعظيم لها.

فإذًا: الملائكة هم: المرسلون؛ لهذا فإن الله ﷻ سمَّى الملائكة مرسلين في قوله ﷻ: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: ١]، كما هو أصح أقوال المفسرين في ذلك[(٣)]، وكذلك في قوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥]، وسيأتي معنى الاصطفاء، ولماذا صار بعض الملائكة رسلًا ـ إن شاء الله تعالى ـ أي: لماذا خصوا باسم الرسالة دون البقية؟ أما فيما دلت عليه الأدلة، فالملائكة عبادٌ من عباد الله ﷻ، خُلِقوا من نور، خلقهم الله ﷻ من نور، وجعلهم متفرغين لعبادته موكلين بشؤون ملكوته، وهم ليسوا ببنات لله ﷻ،

= (١/ ٥٣٥)، (١٠/ ٣٩٣)، وتاج العروس (٢٧/ ٤٨)، ومادة (لأك) في لسان العرب (١٠/ ٤٨٢).

(١) هو خويلد بن خالد بن محرز بن زبيد بن أسد بن مخزوم الهذلي، شاعر مخضرم قدم المدينة عند وفاة النبي ﷺ فأسلم وحسن إسلامه، وغزا الروم في خلافة عمر رضي الله عنه، ومات بها سنة ست وعشرين.
انظر: تاريخ دمشق (١٧/ ٥٣)، والبداية والنهاية (٧/ ٢٢٢)، ومعجم الأدباء (٣/ ٣٠٦)

(٢) انظر: معجم ما استعجم (١/ ٤٢٧)، ولسان العرب (١٠/ ٤٨٥)، والأغاني (٦/ ٢٧٩).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٩/ ٢٢٩)، وتفسير ابن أبي حاتم (١٠/ ٣٣٩٢)، والدر المنثور (٨/ ٣٨١)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٤٥٩).

وليسوا بأولاد له ﷻ، وإنما هم عبادٌ مكرمون، يعملون بما يأمرهم به ربهم ﷻ، فهم عبادٌ يَعْبُدُونَ ولا يُعْبَدُون، مكرمون مطهرون، ليسوا بذوي نقص: لا في خلقتهم، ولا في خُلقهم، ولا في عباداتهم لربهم ﷻ.

الفقرة الثانية: الملائكة درجات وطبقات؛ فأعظم الملائكة قدرًا الثلاثة الذين خصهم النبي ﷺ في دعائه في صلاة الليل؛ حيث كان يدعو ﷺ بقوله: «**اللَّهُم رَبَّ جَبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ، فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، أنت تَحْكُمُ بين عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فيه يَخْتَلِفُونَ، اهْدِنِي لِمَا اخْتُلِفَ فيه من الْحَقِّ بِإِذْنِكَ؛ إِنَّكَ تَهْدِي من تَشَاءُ إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم**»(١)، فنص على هؤلاء الثلاثة؛ لفضلهم، ولرفعتهم عند الله ﷻ، وهؤلاء الثلاثة: جبريل عليه السلام أفضلهم، ثم ميكائيل عليه السلام، ثم إسرافيل عليه السلام، وجبريل وميكائيل وإسرافيل عليهم السلام موكلون بأنواع الحياة، فجبريل عليه السلام موكلٌ بحياة القلوب؛ لأنه ينزل بالوحي من الله ﷻ؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، وميكائيل عليه السلام موكلٌ بأمر حياة الإنسان، أي: وسائل حياة الإنسان من الحيوان، والمطر، والنبات، والرياح، وما أشبه ذلك مما فيه حياته، واستقامة أمره، وأما إسرافيل فهو الموكل بالنفخ في الصور؛ إذ به إعادة الناس إلى حياة جديدة لا موت بعدها.

فإذًا: الجميع يشتركون في أن معهم أسباب الحياة؛ فلذلك صاروا سادة الملائكة، وأكابر الملائكة عليهم السلام، فهم طبقات يختلفون في فضلهم، ويختلفون في قربهم من الله ﷻ، وأيضًا يختلفون في وظائفهم وما وكلوا به، ولفظ التوكيل ـ أن الملك موكل ـ أي: أن الله ﷻ أوكل إليه أن يعمل هذا العمل؛ وذلك لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ

(١) أخرجه مسلم (٧٧٠) من حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه.

بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١]، فالله ﷻ جعل ملك الموت موكلًا بالإنسان، وكل سيد من الملائكة معه كثير من الملائكة يأتمرون بأمره، وينتهون عن نهيه، ويفعلون ما يأمرهم به أميرهم أو قائدهم، أو المطاع فيهم؛ لهذا صار مَلَك الموت عليه السلام معه رسل كما قال سبحانه وتعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: ٦١]، الرسل يعني: الذين هم أعوان ملك الموت عليه السلام، وكذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥]، أي: ملائكة الموت، كذلك الله ﷻ سَمَّى الملائكة الذين سخرهم للريح، ووكلهم، وهم جنود ميكائيل عليه السلام، سَمَّاهم بصفاتهم؛ فقال ﷻ: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ۝١﴾ [المرسلات: ١]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَٱلْعَٰصِفَٰتِ عَصْفًا ۝٢ وَٱلنَّٰشِرَٰتِ نَشْرًا﴾، ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا﴾ [الصافات: ١]، ونحو ذلك من الآيات، وهؤلاء جنود موكلون، ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا﴾، ﴿وَٱلنَّٰشِرَٰتِ نَشْرًا﴾، ﴿فَٱلْفَٰرِقَٰتِ فَرْقًا﴾ قال طائفة من العلماء في التفسير: أنها الرياح، وقال طائفة من الصحابة رضي الله عنهم ومن التابعين: هي الملائكة[١].

والقولان متقاربان؛ لأن الرياح لا تفعل هذه الأشياء بذات أنفسها، بل هي مَسُوقة مثل ما ترون اليوم، يقولون فيما تمليه الأرصاد ـ فيما يرون، ويستنتجون ـ: وُجِد منخفض جوي في المكان الفلاني في الهند، ومرتفع في المكان الفلاني، وسبب وجود الرياح كذا، والسحاب توجه ناحية كذا. هذه كلها فيما يعتقده المؤمن أن الله ﷻ هو الذي فعل هذه الأشياء، وأنه أمر الملائكة الموكَّلين بهذه الأمور أن تفعل هذه الأشياء، ثم الناس ينظرون إلى المسببات، ولا ينظرون إلى الفعل الحقيقي، فيرون النتيجة، يقولون: اتجه بسبب المنخفض، لكن لماذا حصل المنخفض؟

(١) انظر: (ص٤٧٦).

وكيف حصل؟ ونحو ذلك، لا يعرفون؛ لأنهم عن ربهم معزولون.

فإذًا: الملائكة وكَّلَهُم الله ﷻ بأمور ملكوته، ليس لحاجة منه ﷻ لهم ـ تعالى الله ﷻ عن ذلك ـ بل هو الغني، والملائكة يشرفون بعمل ما يأمرهم به ﷻ، لكن ليظهر فضلهم، ولينشغلوا بعبادة الله ﷻ وبامتثال أمره، وبخوفه، والانتهاء عن نهيه، ونحو ذلك من المعاني.

الفقرة الثالثة: الملائكة خُلِقوا من نور، وملؤوا السماء، وهم كما قال الله ﷻ عن قولهم: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤]، أي: في السماء ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ ۝١٦٥ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ﴾ [الصافات: ١٦٥، ١٦٦]، فهم ملء السماوات، وقد جاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «**أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحُقَّ لَهَا أَنْ تَئِطَّ؛ مَا فِيْهَا مَوْضِعُ أَرْبَعِ أَصَابِعَ إِلَّا وَمَلَكٌ وَاضِعٌ جَبْهَتَهُ سَاجِدًا لِلَّهِ**»(١)، والملائكة لما كانوا مخلوقين من نور، فإنهم إذ ملؤوا السماء ليس ملء أجسام تحول دون العبور في السماء، بل هذه أجسام نور، الله ﷻ أعلم كيف تكوينها وكيفية صفاتها على وجه الكمال، وهناك كتب كثيرة ألفت في ذكر الملائكة، نحيل على بعضها، والتي فيها ذكر تفاصيل للملائكة؛ فمنها: (شرح الطحاوية)، ففيه بيان لا بأس به(٢)، وكذلك نقل عنه صاحب (معارج القبول)، وزاد بعض الأدلة(٣)، ومِن الكتب المعاصرة: كتاب للدكتور الأشقر في عالم الملائكة، وهو كتاب جيد في بابه يمكن أن ترجع إليه(٤).

الفقرة الرابعة من بحث الملائكة: أن الإيمان بالملائكة ركن

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٣١٢)، وابن ماجه (٤١٩٠)، وأحمد (٥/ ١٧٥)، والحاكم (٢/ ٥٥٤).

(٢) انظر: شرح الطحاوية (ص٣٣٥). (٣) انظر: معارج القبول (٢/ ٦٥٦).

(٤) هو كتاب عالم الملائكة الأبرار للدكتور عمر بن سليمان الأشقر، طبعة مكتبة الفلاح بالكويت ١٣٧٨هـ.

الإيمان، ومعنى كونه ركنًا: أن الإيمان لا يوجد إذا فقد ركنه؛ لأن الركن هو ما يقوم عليه الشيء، فإذا فقد فإنه لا قيام للشيء بدونه، وهذا الكلام يصدق في تعريف الركن على أركان الإيمان، وأما أركان الإسلام ففيها بحث: هل الركن فيها هو بهذا المعنى أم ثَمَّ معنًى آخر؟ ربما يأتينا في موضع آخر ـ إن شاء الله تَعَالَى ـ، لكن بإجماع أهل العلم أن من لم يؤمن بالملائكة فهو لم يؤمن بالله، وهو كافر؛ لأن الله عَزَّوَجَلَّ ذكرهم في كتابه، فهو كافر بالله، كذلك مَن لم يؤمن بالنبيين، كذلك من لم يؤمن بكتب الله عَزَّوَجَلَّ المنزلة؛ فهو كافر بالله، هذا الإيمان الذي هو فرض وركن، وواجب له حالان:

الأولى: الإيمان الإجمالي.

الثانية: الإيمان التفصيلي.

فمعنى الإيمان الإجمالي: أن كلَّ أحد عليه فرض أن يؤمن بوجود الملائكة، **هذا أمر. والثاني**: أن يؤمن أن الملائكة عبادٌ وليسوا ببنات لله عَزَّوَجَلَّ، ولا يُعبدون. هذا القدر واجبٌ على كل أحد أن يؤمن به إجمالًا، وهو أن الملائكة خلقٌ من خلق الله، عبادٌ لا يُعبدون مع بقية الذي ذكرته آنفًا.

أما التفصيلي؛ فهو: أنه يجب على كلِّ أحدٍ أن يؤمن بكل ما أخبر به الله عَزَّوَجَلَّ في كتابه، أو أخبر به نبيه ﷺ في سننه الثابتة من ذكر الملائكة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فلو قال لنا قائل: أنا أُومِنَ بالملائكة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، لكن جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ لا أدري مَنْ جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ لأنه ما قرأ القرآن، فإنه إذا قرأ القرآن، وسمع باسم جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأنه مَلَك، هنا وجب عليه الإيمان تفصيلًا بجبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، فمَن كفر بجبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ فقد كفر ببقية الملائكة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وبالإيمان الإجمالي أصلًا، وكذلك من كفر بميكال عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكذلك من كفر بإسرافيل عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكذلك من كفر بملك الموت عَلَيْهِ السَّلَامُ، إلى آخره.

فإذًا: الإيمان الإجمالي هذا هو ركن الإيمان الواجب على كل أحد، ثم كل من سمع نصًّا ودليلًا فيه ذكر الإيمان بالملائكة من القرآن، فإنه يجب عليه أن يؤمن بهذا على وجه التفصيل، فلا يجب على كل أحد من المسلمين أن يعلم أن ميكال عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ مثلًا ـ هو الموكل بالقطر، أو أن إسرافيل عَلَيْهِ السَّلَامُ موكل بالنفخ في الصور، لو قال لك قائل ـ مثلًا: واحد من العامة، أو من جملة الناس ـ: أنا لا أدري، المهم أنا أُومِنَ بالملائكة. فهذا يكفي في الإيمان، ثم مَن علم كل حالة، أو اسم ملك، أو دليل في ذلك وجب عليه الإيمان به.

الفقرة الخامسة: الإيمان بالملائكة تبعٌ للعلم، وكلما زاد العلم بالعقيدة وبالنصوص زاد الإيمان بالملائكة لمن وَفَّقه الله عَزَّوَجَلَّ؛ ولهذا نقول: الناس متفاوتون في إيمانهم بملائكة الله عَزَّوَجَلَّ، وليسوا جميعًا سواءً في ذلك، والتفاوت سببه تفاوت العلم، فكلما كان العلم أكثر كان الإيمان أكثر؛ لأن الإيمان هنا معناه التصديق، إذا علم فصدق وآمن جزمًا، فإن إيمانه يزيد على غيره، وهذا من أوجه معنى زيادة الإيمان ونقصانه في مجموع خصال الإيمان؛ لهذا نقول: الإيمان المستحب بالملائكة درجات كثيرة، فالسعي في البحث عن ذلك هذا من الإيمان المستحب، ثم إذا علم وجب عليه أن يؤمن؛ فصار واجبًا، وطلب العلم في هذا، ومعرفته، ومعرفة أحوال الملائكة وكيف يعبدون الله عَزَّوَجَلَّ، وخوفهم من الله عَزَّوَجَلَّ، وامتثالهم لأوامره، ونحو ذلك، طلب ذلك والسعي فيه هذا من العلم المستحب، فإذا عَلِم شيئًا من ذلك وجب عليه الإيمان به؛ لأن الحجة قامت عليه.

من المسائل ـ أيضًا ـ المتصلة بزيادة الإيمان بالملائكة، وتفاوت الناس فيه: أن الإيمان بالملائكة له أثر على العبد المؤمن، وهذا الأثر تارة يرجع إلى التوحيد والعلم، وتارة يرجع إلى السلوك

والعمل، وتارةً يرجع إلى خصال الإيمان، أو أركان الإيمان الأخرى، فأما التوحيد والعلم فإنه يعلم أن الملائكة ـ وكما وصفهم الله ﷻ ـ بأنهم عباد، بل عباد مكرمون، وأنهم مع كونهم ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، لكنهم يخافون الله ﷻ ويعبدونه عبادة دائمة، وخوفهم من الجليل ﷻ مع قربهم منه ﷻ هذه فيها إبطال لدعوى من عبد الملائكة، أو قال: إنهم بنات الله. كما وصف الله ﷻ قولهم بقوله: ﴿وَجَعَلُواْ بَيۡنَهُۥ وَبَيۡنَ ٱلۡجِنَّةِ نَسَبٗاۚ وَلَقَدۡ عَلِمَتِ ٱلۡجِنَّةُ إِنَّهُمۡ لَمُحۡضَرُونَ﴾ [الصافات: ١٥٨]، والجِنَّة هنا هم الملائكة في أحد الأقوال، بل أصح الأقوال(١).

والنسب يعني: أن الملائكة بنات الله، وهذه جاءت مصرَّحًا بها في آيات كثيرة؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَجَعَلُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًاۚ أَشَهِدُواْ خَلۡقَهُمۡۚ سَتُكۡتَبُ شَهَٰدَتُهُمۡ وَيُسۡـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، كذلك قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلۡأُنثَىٰ ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٞ﴾ [النحل: ٥٨]، إلى آخر الآيات في هذا.

المقصود: أن في الإيمان بالملائكة إبطالًا لدعوى كلِّ مَن عبد غير الله ﷻ؛ لأنهم يعبدون غير الله ﷻ إما في ظنهم أنهم عبدوا الملائكة وهم يعبدون الجن، أو عبدوا الأشجار والأوثان، وهم يعبدون في الحقيقة أهواءهم، والجن سيطرت عليهم، فكل عبادة توجهت إلى غير الله ﷻ، فإن الإيمان بالملائكة ومعرفة ما عليه الملائكة يدل على بطلان تلك العبادة؛ ولهذا ذكر الله ﷻ في آخر سورة سبأ إشارة إلى هذا الأصل الذي يحتاج بيانه إلى تفصيل بقوله ﷻ: ﴿وَيَوۡمَ يَحۡشُرُهُمۡ جَمِيعٗا ثُمَّ

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٣/ ١٠٨)، وتفسير البغوي (٧/ ٦٣)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٢٤)، والدر المنثور (٧/ ١٣٣).

يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ﴾ [سبأ: ٤٠، ٤١]، وهذا يعم جميع أنواع عبادة غير الله ﷻ، كذلك في توحيد الله ﷻ في خصال العبادة: من الخوف، والمحبة، واتباع الأمر والنهي، فهذه كلها من الإيمان بالملائكة، ومعرفة أحوال الملائكة تزيد العبد معرفة بخصال التوحيد؛ لأن أهل السماء الذين هم ملائكة الله ﷻ كاملو التوحيد لله ﷻ، واتباعهم لأمره ونهيه سبحانه وتعالى.

أما الجهة الثانية: وهي جهة السلوك والعمل؛ فللإيمان بالملائكة فيها أثر؛ وذلك أنَّ مَنْ آمن بهم على وجه التفصيل، فإنه يعلم أن ثَمَّ ملائكة يكتبون ما يصدر من الإنسان؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١١، ١٢]، فكونهم يكتبون، وكذلك ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]، هذا يجعل إحسانه للعمل، ومراقبته لربه في لفظه وفي عمله أعظم؛ لأنه يعلم أنه معه قرينٌ يلازمه، لا ينفك عن كتابة شيء؛ ولذلك يحسن قوله، ويحسن عمله ما استطاع، وإذا أذنب فإنه يستغفر، وطوبى لِمَن وَجَدَ في صحيفته استغفارًا كثيرًا؛ لأن الملائكة تكتب هذا وهذا ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤].

أما الجهة الأخيرة: وهي أن الإيمان بالملائكة له أثر في أركان الإيمان الأخرى؛ فإن مَن آمن بالملائكة عَلِم أن منهم الموكل بالوحي وهو جبريل عليه السلام، وهذا الوحي هو: كُتُب الله ﷻ، ووحيه إلى أنبيائه، فصار ثَمَّ صلة بين الإيمان بالملائكة والأنبياء، والإيمان بالملائكة والكتب؛ ولهذا المعنى جَمَع ـ فيما يظهر لي ـ الطحاوي بين هذه الثلاثة في هذا الموضع؛ لأن كلَّ واحدةٍ منها تدل على الأُخريين الباقيين: الإيمان بالملائكة والنبيين والكتب المنزلة؛ فكل واحدة تدل على البقية، ومِن ثمرات الإيمان بالملائكة: الإيمان بالكتب، ومن ثمرات الإيمان

بالكتب الإيمان بالأنبياء، إلى آخره، فهذه كلها متصلة جميعًا.

مِن الملائكة من هو موكَّل بالبعث ـ أي: بالنفخ في الصور ـ، وهو إسرافيل، ومنهم الموكل بالموت، إلى آخره، هذا يرجع إلى الإيمان باليوم الآخر، ميكائيل موكل بالقَطْر، وهذا يرجع إلى الإيمان بالقدر خيره وشره من الله ﷻ، ومنهم الموكل بالأجنة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٦]، كما في الحديث: «**إِنَّ اللهَ ﷻ قَدْ وَكَّلَ بِالرَّحِمِ مَلَكًا، فَيَقُولُ: أَيْ رَبِّ نُطْفَةٌ، أَيْ رَبِّ عَلَقَةٌ، أَيْ رَبِّ مُضْغَةٌ، فَإِذَا أَرَادَ اللهُ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقًا قَالَ: قَالَ الْمَلَكُ: أَيْ رَبِّ ذَكَرٌ أَوْ أُنْثَى؟ شَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ؟ فَمَا الرِّزْقُ؟ فَمَا الْأَجَلُ؟ فَيُكْتَبُ كَذَلِكَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ**»[1]، فيقضي الله ما شاء، ويكتب الملك. فإذًا: لها صلة بالقَدَر؛ فلهذا نقول: إن الإيمان بالملائكة صار من أركان الإيمان بكثرة الأدلة الدالة على ذلك؛ ولأن الإيمان بالملائكة يدل على الإيمان بجميع الأركان الأخرى؛ لهذا صار بعد الإيمان بالله الإيمان بملائكته مباشرة، الإيمان بالله يدل على الجميع، والإيمان بالملائكة يدل على الجميع، كذلك الإيمان بالكتب يدل على الجميع، والإيمان بالرسل يدل على البقية، والإيمان باليوم الآخر يدل على الإيمان بالقدر، هذه كلمات مختصرة حول الإيمان بالملائكة، لكن الموضوع طويل ومهم، ولا بد أن يطلع عليه بتوسع في بعض الكتب التي ذكرت، خاصة كتاب الدكتور الأشقر، فإنه مفيد جدًّا في هذا الباب.

هناك مسألة تطرق إليها الشارح، وهي مسألة المفاضلة بين الملائكة والأنبياء وصالحي المؤمنين، والشارح قال: (**وَكُنْتُ تَرَدَّدْتُ فِي الْكَلَامِ عَلَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ؛ لِقِلَّةِ ثَمَرَتِهَا، وَأَنَّهَا قَرِيبٌ مِمَّا لَا يَعْنِي...**)[2].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٣٣)، ومسلم (٢٦٤٦) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) انظر: شرح الطحاوية (ص٣٣٨).

قال شيخ الإسلام: (وكنت أظن أن البحث فيها من المسائل المبتدعة ـ يعني: التفضيل بين الملائكة والأنبياء ـ حتى رأيت البحث فيها سنيًّا أثريًّا، ومع ذلك فإني لا أحب الخوض في هذه المسألة؛ لأنها لا يندرج تحتها عمل)، ومن أراد الاطلاع، فليراجِع مجموع الفتاوى، فقد بحثها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في نحو أربعين صفحة، أو أكثر في هذه المسألة[١]، لكن الذي يهم طالب العلم في العقيدة السلفية أن لا يقر من قال بتفضيل الملائكة مطلقًا. هذا القَدْر مهم، أو يقال: إما أن يسكت عنها، وإما أن يقال فيها بقول جمهور أهل السنة: بتفضيل الأنبياء، وصالح المؤمنين على الملائكة، وأما الخوض بزيادة أدلة، والتفصيل والردود، هذا من العلم الذي يُترَك لعدم الحاجة إليه الآن.

قال: ﴿**وَنُؤْمِنُ بِالْمَلائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ**﴾ الإيمان بالنبيين يعني: الإيمان بالأنبياء والمرسلين؛ لأنه إذا أُطلق النبي في الإيمان، فيُراد به الإيمان بالأنبياء والمرسلين، وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: أن قول كثير من أهل العلم: إن كل رسول نبي[٢]، فإذا قلنا: نؤمن بالأنبياء، فمعنى ذلك نؤمن بالرسل؛ لأن كل رسول نبي.

الجهة الثانية: أن القرآن الكريم جاء فيه ذكر المرسلين بذكر الأنبياء، أي: سُمِّي المرسلون أنبياء، فسورة الأنبياء جل من ورد فيها مرسلون، أولهم محمد ﷺ، ثم إبراهيم الخليل، ثم لوط، ثم نوح، ثم داود، وسليمان، ثم أيوب عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى آخره؛ ولهذا **قوله:** ﴿**وَنُؤْمِنُ بِالْمَلائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ**﴾ يعني: بالرسل والأنبياء جميعًا، والتعبير بالرسل أولى؛ لأنه هو الذي جاء في الأدلة في الكتاب والسنة؛ قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ءَامَنَ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٣٥٠ ـ ٣٩٢).

(٢) انظر: شعب الإيمان (١/ ١٥٠)، ومجموع الفتاوى (١٨/ ٧)، وشرح الطحاوية (ص٦٧).

ﵟٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦﵞ [البقرة: ٢٨٥]، وفي حديث جبريل عليه السلام المشهور: «**قال: فَأَخْبِرْنِي عن الْإِيمَانِ، قال: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ**»[١]، وفرض الإيمان أن يؤمن بالأنبياء والرسل جميعًا؛ لأن الله عز وجل أمرنا بذلك، فتحت هذا الأصل، والركن ـ وهو الإيمان بالنبيين ـ مسائل:

المسألة الأولى:

في تعريف النبي؛ النبي في القرآن جاء في قراءتين: النبي، والنبيء ﵟيَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّﵞ، والقراءة الثانية: ﴿يأيها النبيء﴾[٢]؛ كما هي قراءة نافع[٣] وغيره، وفَرْقٌ ما بين النبي والنبيء؛ فالنبيءُ: هو مَن نُبِّئ، والنبيُّ: من صار في نَبْوةٍ، أي: في ارتفاع عن غيره، فإذًا نقول: النبيُّ والنبيءُ هو: من اختصه الله عز وجل بالإنباء والوحي، فصار مرتفعًا عن غيره في المقام؛ لأجل ما أوحى الله عز وجل إليه، هذا ليس بتعريف ـ يعني حدّ ـ ولكن هذا تقريب، أما الرسل ـ الرسول ـ فظاهر من اللفظ أنه أرسل. فلفظ نبيء ونبي من جهة اللغة، واللفظ الذي جاء في القرآن هذا فيه الإنباء، وفيه الرفعة، والرسول فيه الإرسال؛ ولهذا اختلف العلماء: هل النبي والرسول بمعنًى واحد، أو بينهما فرق؟ على أقوال كثيرة:

القول الأول: من أهل العلم من قال: أن النبي والرسول بمعنًى واحد؛ فكل رسول نبي، وكل نبي رسول. وذهب إلى هذا جمع مِن أهل العلم مِن المفسِّرين، ومن الفقهاء، وغيرهم[٤].

---

(١) سبق تخريجه (ص٣٧).

(٢) انظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر للدمياطي (ص٨٢).

(٣) هو أبو رويم نافع بن أبي نعيم ـ وأبو نعيم اسمه عبد الرحمن ـ، إمام أهل المدينة في القراءة. مات سنة ١٦٩هـ. انظر: الأنساب للسمعاني(٤/ ٤٢٣)، سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٣٦)، شذرات الذهب (١/ ٣٧٠).

(٤) قال الفخر الرازي في تفسيره (٢٣/ ٤٣): وقالت المعتزلة: كل رسول نبي =

والقول الثاني: هو أن النبي غير الرسول[1]؛ ودل على الفرق بينهما أمور:

الأمر الأول: قول الله ﷻ في سورة الحج: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ﴾ [الحج: ٥٢]، فدل ظاهر قوله: ﴿مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ أن النبي غير الرسول، وهذا ظاهر الدليل، وظاهر الدلالة على أنه ثمَّ فرق بينهما، ولو كان النبي هو الرسول لما صَحَّ أن يقال: ﴿مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾؛ لأن النبي هو الرسول، فكيف يقول: ﴿وَلَا نَبِيٍّ﴾؟ قد يكون العطف بالواو من رسول ونبي، فتكون الواو هنا مغايرة في الصفات، لكن لما أدخلت **(لا)** دَلَّ على أن هذا غير هذا ﴿مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾.

الأمر الثاني: أن النبي ﷺ ذكر الرسل والأنبياء الذين يأتون يوم القيامة؛ فقال: «**عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ، فَجَعَلَ يَمُرُّ النَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلُ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلَانِ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّهْطُ، وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ**»[2]، ووجه الدلالة من الحديث: أن قوله ﷺ: «**وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ**» يحتمل أن يكون لم يرسل إلى أحدٍ، ويحتمل أن يكون لم يستجب له أحدٌ، ويتجه الاحتمال أنه لم يرسل إلى أحدٍ، بل هو نبي؛ لما جاء في الحديث الذي

= وكل نبي رسول ولا فرق بينهما. وقال الجرجاني في التعريفات (ص١٤٨): قالت المعتزلة: «لا فرق بينهما؛ فإنه تعالى خاطب محمدًا مرة بالنبي، وبالرسول مرة أخرى».

(١) انظر: شعب الإيمان للبيهقي (١/ ١٥٠)، وتفسير البغوي (٥/ ٣٩٣)، والنهاية لابن الأثير (٥/ ٣)، وتفسير القرطبي (٧/ ٢٦٢)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٤٩٤)، وشرح الطحاوية (ص١٦٧).

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٠٥)، ومسلم (٢٢٠).

في الصحيح؛ قال ﷺ: «**مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلَّا أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُهُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللهُ إِلَيَّ؛ فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»[1]، فَدَلَّ على أن كل نبي أعطي آية، وآمن من آمن بتلك الآية؛ لهذا نقول: قوله ﷺ: «**وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ**» هذا لأجل قصر الرسالة على هذا النبي وحده، أي: أنه ليس مرسلًا إلى غيره.

الأمر الثالث: حديث أبي ذر رضي الله عنه المشهور الذي رواه ابن حبان في الصحيح، وغيره[2]، من أن النبي ﷺ ذكر عدة الأنبياء، وهو حديث طويل، منه جمل ثابتة صحيحة لشواهدها، ومنه جمل مختلف فيها.

فمنها: أنه ذكر عدة الأنبياء، وذكر عدة المرسلين؛ فقال في عدد الأنبياء أنهم: «**مِئَةُ أَلْفٍ وَعِشْرُونَ أَلْفًا**»، وقال في عدة المرسلين: «**إِنَّهُمْ كَعِدَّةِ أَهْلِ بَدْرٍ**» أي: نحو أربعة عشر وثلاثمائة رسول، فدل الحديث على الفرق بينهما.

وكون هذا هو العدد أو أقل، ليس هذا هو محل الشاهد، وإنما قَوَّى صحة التفريق ما بين النبي والرسول أنه في الحديث الاختلاف في العدد، ودلالة الآية والحديث الذي قبله يقوي الاستدلال بحديث أبي ذر رضي الله عنه هذا.

المقصود: دَلَّت هذه الأدلة على ترجيح قول مَن قال: إن الرسول والنبي مختلفان، وهذا ظاهر في الاستدلال.

ما الفرق بينهما في التعريف؟

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٨١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (٥/ ١٧٨)، وابن حبان في صحيحه (٣٦١)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٢٨٨)، ولفظه عند ابن حبان: قال أبو ذر رضي الله عنه: «...**قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، كَمِ الْأَنْبِيَاءُ؟ قَالَ مِئَةُ أَلْفٍ وَعِشْرُونَ أَلْفًا. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، كَمِ الرُّسُلُ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: ثَلَاثُمَائَةٍ وَثَلَاثَةَ عَشَرَ جَمًّا غَفِيرًا. قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ كَانَ أَوَّلُهُمْ؟ قَالَ: آدَمُ**...» الحديث.

اختلف العلماء في تعريف النبي والرسول على قولين:

القول الأول ـ وهو قول طائفة كثيرة من أهل العلم ـ: أن النبي: هو مَن أوحي إليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه، والرسول: مَن أوحي إليه بشرع وأُمر بالتبليغ(١).

فجعلوا الفرق ما بين النبي والرسول هو الأمر بالتبليغ.

القول الثاني: وهو قول ـ أيضًا ـ مشهور عند عددٍ من المحققين، وهو الذي اختاره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب (النبوات)، قال: والمقصود هنا الكلام على النبوة، فالنبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبِّئ بما أنبأ الله به، فإن أُرسِل مع ذلك إلى مَن خالف أمر الله؛ ليبلغه رسالة من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله، ولم يُرسل هو إلى أحدٍ يبلغه عن الله رسالة فهو نبي وليس برسول؛ قال الله تَعَالَى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢]، وقوله: ﴿مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾، فذكر إرسالًا يعم النوعين، وقد خص أحدهما بأنه رسول، فإن هذا هو الرسول المطلق الذي أمره بتبليغ رسالته إلى مَن خالف الله(٢).

فالحاصل: أن الرسول والنبي يشتركان في وقوع الإرسال عليهما، فالرسول مرسل، والنبي مرسل؛ لظاهر قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ﴾ فالرسول مرسل والنبي ـ أيضًا ـ مرسل، لكن جهة الإرسال مختلفة، فالرسول يرسل إلى قوم يخالفونه في أصل الدِّين، فيأمرهم بالتوحيد، وينهاهم عن الشرك، وأما النبي فإنه يرسل إلى

---

(١) انظر: شعب الإيمان للبيهقي (١/ ١٥٠).

(٢) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ص١٨٤)، وتفسير القرطبي (٧/ ٢٩٨)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٤٩٤).

قومٍ موافقين، يجدد بإرساله شرعة الرسول الذي أمروا باتباعه؛ مثل: أنبياء بني إسرائيل، كلما مات نبي خلفه نبي، وكلهم تبع لموسى عليه السلام.

وهذا التقريب لتعريف الرسول والنبي أقرب للدليل، وأوضح في فهم الأدلة الشرعية.

ولذلك نقول: هو المختار؛ أي: أن النبي: موحى إليه بشرع وأمر بتبليغه إلى قومٍ موافقين، أو لم يؤمر بالتبليغ، فقد يكون مقتصِرًا على نفسه، وقد يؤمر بالتبليغ إلى مَن يوافقه في اتباع الرسول الذي يتبعه النبي ويتبعه الناس، وأما الرسول: فمَن أوحي إليه بشرع أو بكتاب وأمر بإبلاغه، أو تبليغه إلى قوم مخالفين له في أصل الدين.

المسألة الثانية:

الأنبياء والرسل درجات في الفضل والمنزلة عند الله عز وجل، وهذا التفضيل جاء في قوله سبحانه وتعالى في سورة البقرة: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، فنؤمن بأن الرسل والأنبياء بعضهم أفضل من بعض، وليسوا على مرتبة واحدة. أول الأنبياء آدم عليه السلام، وآخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم، وأول الرسل نوح عليه السلام، وآخر المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، فآدم عليه السلام نبي؛ كما جاء في الحديث الصحيح: «**آدَمُ نَبِيٌّ مُكَلَّمٌ**»[1]، وينطبق عليه حد النبي؛ لأن الله عز وجل أوحى إليه وكلَّمه سبحانه وتعالى، ومن الأنبياء والمرسلين أولو العزم من الرسل، وهم الذين جاء فيهم قول الله عز وجل: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، واختلف العلماء في أولي العزم من الرسل من هم، على أقوال كثيرة:

القول الأول: أن كل رسولٍ هو مِن أولي العزم، ومعنى أولي العزم، يعني: أولي الصبر والمصابرة، والجَلَد والتجلد في دين الله عز وجل،

---

(١) هذا جزء من حديث أبي ذر رضي الله عنه الطويل، سبق تخريجه (ص١٣٧).

فهم أهل عزم قوي في مواجهة أعداء الله، وأهل صبر ومصابرة، وعلى هذا القول: إن كل رسولٍ هو من أولي العزم، فمعنى قوله ﷻ: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ **(من)** هنا ليست تبعيضية بل بيانية، مثلما تقول: الرجل من القوم. أي: فاصبر كما صبر أولو العزم من الناس لا من الرسل، والرسل كلهم على هذا، فتكون **(مِن)** هنا على هذا التفسير بيانية لا تبعيضية.

القول الثاني: أن أولي العزم من الرسل ثمانية عشر رسولًا، وهم المذكورون في سورة الأنعام.

القول الثالث: أن أولي العزم من الرسل خمسة، وهم المذكورون في سورة الأحزاب والشورى؛ قال ﷻ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣]، فجمع خمسة من الرسل، وهم المذكورون ـ أيضًا ـ في سورة الأحزاب: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب: ٧].

وهذا القول بأنهم الخمسة هو الأظهر والأرجح(١)، ويدل له ويقويه أن هؤلاء الخمسة هم الذين يستغيث الناس بهم يوم القيامة من شدة الحساب، أو من شدة هول الموقف، وطول المُقام في طلب تعجيل المحاسبة، والقضاء بين الخلق ـ أعاننا الله ﷻ على شدائد ذلك اليوم ـ كما جاء في حديث الشفاعة الطويل: «**فَيَأْتُونَ آدَمَ**»، ثم قال: «**يَأْتُونَ نُوحًا**»، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى عليه السلام، ثم محمدًا ﷺ(٢)،

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٦/ ٣٧)، وتفسير البغوي (٧/ ٢٧١، ٢٧٢)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٤٧٠)، والدر المنثور (٧/ ٤٥٤).

(٢) حديث الشفاعة سبق تخريجه (ص١٣٧).

فآدم عليه السلام خرج؛ لأنه ليس برسول، وبقي الخمسة؛ لأنهم مرسلون.

المسألة الثالثة:

الأنبياء يعطيهم الله عز وجل آيات، فنؤمن بالأنبياء، ونؤمن بآيات الأنبياء، وهذه الآيات كما جاء في الحديث الصحيح أنه ﷺ قال: «**ما من الْأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إلا أُعْطِيَ ما مِثْلُهُ آمَنَ عليه الْبَشَرُ**»(١)، فما يؤتيه الله عز وجل المرسلين أو الأنبياء للدلالة على صدقهم في دعوى الرسالة، أو دعوى النبوة هذه تسمى آيات، وتسمى براهين في الكتاب والسنة، وأما تسميتها معجزات، فهذا لفظ حادث بعد ظهور علم الكلام، وخاصة من جهة المعتزلة، ولا نمتنع من إطلاقه، لكن يُقيد بتقييده الشرعي الصحيح؛ لأنها هي معجزات، لكنها آيات، وبراهين، والفرق بينهما:

أولًا: أن الآية والبرهان جاء الدليل بها، والمعجزة لم يأتِ الدليل بها.

الثاني: أن اللفظ (معجزة) فيه إجمال، ووجه الإجمال يقالُ: معجزة لمَن؟ هل هي معجزة للقوم الذين بُعث فيهم النبي؟ أو معجزة للناس أجمعين؟ أو معجزة للجن والإنس؟ أو معجزة للجن والإنس والملائكة؟ فهذه فيها إجمال؛ ولذلك لم يأتِ بها الدليل، ومَن أطلقوها اختلفوا فيها: هذا الإعجاز هل هو إعجاز للناس؟ أو إعجاز لأهل زمان دون غيرهم؟

والصحيح عند أهل السُّنَّة والجماعة، أو الصحيح في قول أكثر أهل السنة والجماعة أن المعجزة هي: ما صار الإعجاز به للجن والإنس جميعًا، لا لطائفة منهم، فهي معجزة للجن والإنس جميعًا، لا يستطيعون أن يأتوا بمثل ذلك، ودَلَّ على هذا قول الله عز وجل: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ

---

(١) سبق تخريجه (ص٤٨٨).

وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

وتسميتها آية وبرهانًا: هي آية، أي: دليل واضح يلزم بنتيجته، وهو قبول دعوى من كانت معه هذه الآية. وبرهانًا، وهو: الدليل الواضح الجلي الذي هو كبرهان الشمس ـ أي: ضوء الشمس في وضوحه ونصاعته وجلائه ـ مما لا يُجادل فيه، هذا هو الذي جاء في القرآن بتسميتها آيات وبراهين: ﴿فِى تِسْعِ ءَايَٰتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِۦٓ﴾ [النمل: ١٢]، وقال ﷻ: ﴿فَذَٰنِكَ بُرْهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٣٢]، وقال ﷻ: ﴿وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخْرَىٰ ﴿٢٢﴾ لِنُرِيَكَ مِنْ ءَايَٰتِنَا ٱلْكُبْرَى﴾ [طه: ٢٢، ٢٣] ونحو ذلك.

فهي إذًا في القرآن والسنة تسمَّى آيات وبراهين، وهذه التسمية شرعية، ولا يَرِدُ عليها ما يرد على لفظ (المعجزة) مما ذكرناه قبل، فالآيات والبراهين تختلف، وهي معجزات، وثَمَّ بحث طويل فيها ربما سبق في موضع آخر(١).

المسألة الرابعة:

معنى الإيمان بالأنبياء والمرسلين: أننا نؤمن بأن الله ﷻ بَعَثَ وأرسل مرسلين، وكانوا أصلح أهل زمانهم، وأَيَّدهم بالآيات والبراهين الدالة على صدقهم، وأنهم أتقى الناس لربهم، وأعرف وأعلم الناس بربهم ﷻ، فنؤمن بكل نبي علِمناه أو لم نعلمه؛ لأن الأنبياء والمرسلين منهم من قُص علينا، ومنهم مَن لم يُقص علينا؛ قال ﷻ: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨].

فإذًا: الإيمان بالأنبياء والمرسلين على درجتين:

---

(١) سبق البحث عند مبحث إعجاز القرآن (ص٢٠٤).

الأولى: إيمان إجمالي؛ وهو: الإيمان بكل رسول أرسله الله ﷻ، وكل نبي علمنا، أو لم نعلم.

الثانية: إيمان تفصيلي: بأن كل من علمنا رسالته ونبوته بالدليل والقرآن؛ فهذا يجب علينا أن نؤمن به، وأن نتولاه، وأن نحبه؛ لأن الأنبياء إخوةٌ لعلات[١]، دينهم واحد، وكلهم أكمل الخلق: توحيدًا، وإيمانًا بالله ﷻ، وطاعة له، وخوفًا منه ﷻ. ثُمَّ ثَمَّ إيمان خاص بهذه الأمة - أمة الإجابة، وأمة الدعوة - أنه يجب على الجميع الإيمان بمحمد بن عبد الله الهاشمي القرشي الذي أرسله الله ﷻ للناس أجمعين، بل للجن والإنس أجمعين، فيجب الإيمان به ﷺ، بأنه خاتم الأنبياء والمرسلين، وأنه بُعث بالإسلام، وأن الإسلام نسخ ما عداه من الأديان، وأن كل دعوة للدِّين غير ما جاء به محمد ﷺ فهي باطلة وردٌّ؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فبه خُتمت النبوة، وأعطاه الله ﷻ الإسلام، وأنزل عليه القرآن حجة له ولأمته إلى قيام الساعة.

ومن الإيمان بالنبي ﷺ: تحقيق شهادة أن محمدًا رسول الله بطاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أخبر، والانتهاء عما نهى عنه وزجر، وأن لا يُعبد الله ﷻ إلا بما شرع[٢].

المسألة الخامسة:

من كذَّب برسول بعد العلم به فإنه مكذب بجميع الأنبياء والمرسلين، فمن قال: أُكَذِّب بفلان من الرسل وأُومِنَ بمحمد ﷺ فهو

---

(١) سبق تخريجه (ص٢٢).

(٢) انظر: عقيدة الفرقة الناجية لشيخ الإسلام الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله (ص٢٠)، وتيسير العزيز الحميد (٦١).

كافر؛ لأنه من كذب برسول فقد كذب بجميع المرسلين إذا بلغه العلم وقامت عليه الحجة؛ قال ﷻ: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الشعراء: ١٠٥، ١٠٦] علمنا أن نوحًا عليه السلام كان أول رسول؛ لأنهم لما كذبوا نوحًا فإنهم كذبوا بتكذيبهم نوحًا جميع المرسلين؛ لأن دينهم واحد، وهو توحيد الله ﷻ، والبراءة والكفر بالطاغوت، كذلك قوله ﷻ: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ﴾ [النساء: ١٥٠، ١٥١].

قوله: «الْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى الْمُرْسَلِينَ» خص إنزال الكتب بالمرسلين؛ لأنهم هم الذين يؤتيهم الله ﷻ الكتاب، وأنزل الله ﷻ كتبًا كثيرة، منها ما نعلم، ومنها ما لا نعلم، وقد أمر الله ﷻ عباده أن يؤمنوا بكل كتاب؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الشورى: ١٥]، والإيمان بالكتب ركن الإيمان ـ كما ذكرنا ـ وأصل من أصوله، فلا يصح إيمان أحد حتى يؤمن بالكتب التي أنزل الله ﷻ.

وتحت هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى:

الكتاب الذي أنزله الله ﷻ هو وحيه سبحانه وتعالى لرسوله الذي أعطاه الله ﷻ ذلك الكتاب، ووحيه قد يكون بواسطة الرسول الملكي إلى الرسول البشري، وقد يكون الله ﷻ أوحى إليه مباشرة.

فوحي الله ﷻ بكتبه ينقسم كما قال ﷻ في آخر سورة الشورى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا

فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]، فجعلها ثلاثة أقسام:

فمنها ما كتبه الله ﷻ بيده كما هي صحف موسى عليه السلام، والتوراة خَطَّها الله ﷻ بيده الكريمة العظيمة جل جلاله.

ومنها ما نزل به جبريل عليه السلام إلى الرسول ﷺ، وكُتُبُ الله ﷻ من جهة أنها علامة متفقة ـ يعني: كلها كلام الله ﷻ ـ فالله سبحانه وتعالى تكلم بما تكلم به فسمعه جبريل منه فأنزله على رسوله، فالله ﷻ تكلم بالقرآن فنزل به جبريل عليه السلام على محمد ﷺ، وتكلم بالإنجيل فنزل به على عيسى عليه السلام، وتكلم بالتوراة ﷻ فنزل بها على موسى عليه السلام.

المسألة الثانية:

كُتُبُ الله ﷻ هي من آياته التي أعطاها الرسول، أي: أنها من الوحي، وموضوعات الكتب مختلفة: فمنها ما هو مواعظ ورقائق، ومنها ما هو شريعة، ومنها ما هو خبر وأمر ونهي؛ فهي مختلفة في موضوعاتها.

فالأنبياء دينهم واحد، وشرائعهم شتى، فمن جهة التوحيد: الكتب متفقة، والأنبياء دينهم واحد ـ أي: في توحيد الله ﷻ ـ، واتفاق الكتب والأنبياء في التوحيد يُعنَى به شيئان:

الشيء الأول: أن أصل التوحيد؛ وهو: عبادة الله ﷻ وحده ورد عبادة غيره، والكفر بالطاغوت، والبراءة من الشرك وأهله، هذا قَدْرٌ مشترك في رسالة جميع الأنبياء؛ قال ﷻ: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾، أي: من المرسلين: ﴿إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ﴾ [الممتحنة: ٤]، فهذا قدرٌ مشترك بين جميع الأنبياء والمرسلين، والكتب دَلَّت على هذا، وحَضَّت عليه، وأمرت به.

والشيء الثاني: هو أصول الإيمان الستة، أو أركان الإيمان الستة؛ وهي: الإيمان بالله ـ في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته ـ، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره من الله ﷻ، هذا متفق عليه ـ أيضًا ـ بين الأنبياء، لا خلاف فيه؛ وذلك أن جهة الإيمان بهذه الأشياء الخبر، والخبر لا يُنسخ، ولا يُكذب فيه، فإذا أخبر نبيًّا بشيء من أمر الغيب فهو على ذلك، فالأنبياء في كتبهم وما أرسلوا به متفقون على هذين الأصلين العظيمين: توحيد الله ﷻ على نحو ما سبق، وأمور الإيمان الستة؛ ولذلك معنى قوله ﷺ: «**دِينُهُمْ وَاحِدٌ**»(١) أي: في هذين الأصلين.

والكتب تختلف في الشرائع، وتختلف في القصص، ما يقص به في كتاب يكون مفصّلًا فيه، وكتاب يكون مختصرًا، وتختلف في الشرائع والأمر والنهي، فالتوراة شريعتها شديدة، وفيها قوة في الطهارة، وفي الصلاة، وفي الجهاد، وفي أشياء كثيرة، فهي شريعة فيها الشدة، ولا يصبر عليها إلا صابر؛ لذلك ما صبر عليها بنو إسرائيل. والإنجيل فيه الرقة، والوعظ، والتسامح، إلى آخره، وتحليل بعض ما حَرَّم الله ﷻ على بني إسرائيل، أي: أن موضوعات كتب الله ﷻ مختلفة، والله ﷻ يوحي بما يشاء وَفْق حكمته ﷻ، ووَفْق ما يريد من عباده ﷻ، فشرائع الأنبياء شتى، والكتب مختلفة باختلاف الشرائع، وأيضًا مختلفة فيما قص الله ﷻ في تلك الكتب؛ لأن القصص للعبرة، والناس يختلفون في الأمم بما يصلحهم من أمور القصص، وما يحدِث عندهم العِبْرة.

---

(١) سبق تخريجه (ص٢٢)، وهو حديث: «**الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ، أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى، وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ**».

المسألة الثالثة:

الإيمان بالكتب ـ على نحو ما ذكرنا سالفًا في الإيمان بالملائكة، والنبيين ـ ينقسم إلى: إيمان إجمالي، وإيمان تفصيلي.

فالإيمان الإجمالي يجب على كل أحد أن يؤمن بكل كتاب أنزله الله ﷻ؛ كما قال ﷻ: ﴿وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ﴾ [الشورى: ١٥] وقال ﷻ: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، فكل كتاب يجب على العباد أن يؤمنوا به علموه أو لم يعلموه، فنؤمن بالتوراة، ونؤمن بالإنجيل، ونؤمن بالزبور، ونؤمن بالقرآن، ونؤمن بكل كتاب أعطاه الله ﷻ رسله.

ونؤمن ـ أيضًا ـ إيمانًا تفصيليًّا، وهو أن كل كتاب علمناه في الدليل؛ كل كتاب سَمِع المسلم بذكره في كتاب الله ﷻ، أو في سنة النبي ﷺ، فيجب أن يؤمن به على وجه التفصيل، فالتوراة ذكرت، وصحف موسى عليه السلام ذكرت، وصحف إبراهيم عليه السلام ذكرت، وذكر الزبور، قال ﷻ: ﴿وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء: ٥٥]، والإنجيل ذكر، وهكذا، فهذه نؤمن بها على وجه التفصيل، فكل كتاب ذكره الله ﷻ في كتابه وجب علينا الإيمان به تفصيلًا، وثَمَّ مرتبة واجبة وأكيدة، وهي آكدها وأعظمها، وهي الإيمان بهذا القرآن، الإيمان بكتاب الله ﷻ الخاتم الذي أنزله على رسوله محمد ﷺ.

والإيمان بالقرآن يشمل أشياء:

أولًا: الإيمان بأن القرآن كلام الله ﷻ، وليس بقول البشر، بل هو كلام الحق ﷻ أوحاه إلى عبده محمدٍ ﷺ[١].

---

(١) راجع مبحث: (وإن القرآن كلام الله) (ص١٧٤).

والثاني: أن القرآن ناسخ لما قبله من الكتب، فليس لأحد أن يتبع غير القرآن، بل الواجب أن يصدق بكل خبر في القرآن ويعتقده، وأن يعمل بكل أمر ونهي جاء في القرآن، وذلك بامتثال الأمر واجتناب النهي.

والثالث: أن يُعلم أن القرآن جعله الله ﷿ مهيمنًا على الكتب، وشاهدًا عليها؛ كما وصفه بذلك في سورة المائدة في قوله ﷻ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، وهذا يدل على أن الناس واجب عليهم ألا يلتفتوا عن هذا القرآن إلى غيره متى ما سمعوا هذا القرآن؛ لذلك تكاد الحجة تكون قامت ـ من جهة السماع لهذا الوحي، وأنه كلام الله ﷿ ـ على أكثر الخلق.

المسألة الرابعة:

الكتب التي أنزلها الله ﷿ على المرسلين اختلف العلماء: هل يدخل فيها الصحف أم أن الكتب غير الصحف؟ على قولين:

الأول: من أهل العلم مَن قال: الصحف هي الكتب.

الثاني: منهم مَن قال: الصحف غير الكتب.

ويتضح الفرق في صحف موسى ﵇، والتوراة، فإن الله ﷿ أعطى موسى ﵇ صحفًا، وأعطاه ـ أيضًا ـ التوراة، فهل هما واحد، أم هما مختلفان؟ هذه مسألة خلافية؛ وفيها قولان:

القول الأول: أنهما واحد؛ لأن صحف موسى ﵇ هي التوراة، وهي التي كتبها الله ﷿ بيده.

القول الثاني: الصحف غير الكتب، وهذا القول هو الصحيح، وهو أن كُتب الله ﷿ غير الصحف، ويدل على هذا الفرق أن الله ﷿ أعطى موسى ﵇ صحفًا، وأيضًا كتب له في الألواح، كتب له ذلك في الألواح؛ كما قال ﷻ: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً

﴿وَتَفۡصِيلٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأعراف: ١٤٥]، وأوحى الله ﷻ إليه بالتوراة - أيضًا -، وقوله تعالى: ﴿صُحُفِ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ [الأعلى: ١٩]، فصحف إبراهيم عليه السلام ذكر الله ﷻ ما فيها في سورة النجم، قال تعالى: ﴿وَإِبۡرَٰهِيمَ ٱلَّذِي وَفَّىٰٓ ٣٧ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ ٣٨ وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ٣٩ وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ ٤٠ ثُمَّ يُجۡزَىٰهُ ٱلۡجَزَآءَ ٱلۡأَوۡفَىٰ﴾ [النجم: ٣٧ - ٤١]، إلى آخره، هذه مما كانت في صحف إبراهيم عليه السلام، وفي صحف موسى عليه السلام ما كتبه الله ﷻ له، وأما التوراة فهي وحي وكتاب مستقل غير صحف موسى عليه السلام، أوحاه الله ﷻ إليه، صحف موسى عليه السلام بالذات - أي: بالخصوص - وقع فيها الاشتباه من جهة أن ظاهر القرآن أن الله ﷻ كتب الصحف؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا لَهُۥ فِي ٱلۡأَلۡوَاحِ﴾ [الأعراف: ١٤٥]، وجاء في الحديث: «**أَنَّ اللهَ ﷻ كَتَبَ التَّوْرَاةَ لِمُوسَى بِيَدِهِ**»[1]؛ من هذه الجهة وقع الاشتباه: هل هما واحد؟ لأجل أن هذه كُتِبَت وهذه كُتبت، والأظهر - كما سبق ذلك مِن سياق الآيات في سورة الأعراف - أن الكتب غير الصحف.

المسألة الخامسة:

يدخل في الكلام على الكتب الكلام على القرآن وعلى إعجاز القرآن؛ لأن القرآن آية محمدٍ ﷺ، وقد سبق تفصيل الكلام على إعجاز القرآن في شرح **قول الطحاوي** رحمه الله في أول الكلام: ﴿**فَمَنْ سَمِعَهُ فَزَعَمَ أَنَّهُ كَلامُ الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ**﴾ إلى **قوله**: ﴿**عَلِمْنَا وَأَيْقَنَّا أَنَّهُ قَوْلُ خَالِقِ الْبَشَرِ، وَلَا يُشْبِهُ قَوْلَ الْبَشَرِ، وَمَنْ وَصَفَ اللهَ بِمَعْنًى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ**﴾، ومسألة إعجاز القرآن، ومعرفة القرآن ووجه كونه آية، وما فيه، هذا من أعظم المسائل في هذا الباب.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٦١٤)، ومسلم (٢٦٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه: «**قَالَ لَهُ آدَمُ: يَا مُوسَى! اصْطَفَاكَ اللهُ بِكَلَامِهِ وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ**».

هذا بعض ما يتعلق بالكلام على أركان الإيمان الستة، وبعض أهل العلم يسميها: الأصول ـ أصول الدين الخمسة ـ؛ وذلك لمجيئها في أكثر الآيات دون ذكر القَدَر، والقدر جاء منفصلًا في القرآن وجاء مع بقية الأركان في السُّنَّة، هذه الأصول الخمسة تبعها ـ أو تبع الإيمان بها ـ: أن أهل البدع أصَّلوا أصولًا في مقابلة هذه الأصول الخمسة، فجاء المعتزلة مع إيمانهم بمجمل هذه الأصول الخمسة، لكن جعلوا لهم أصولًا خمسة؛ لتميِّزهم عن غيرهم، وهي المعروفة بالأصول الخمسة عند المعتزلة، وكتب فيها عبد الجبار[1] كتابه: **(الأصول الخمسة)**، ويعتني بها المعتزلة، والإباضية، والزيدية، والرافضة. والأصول الخمسة هذه هي: **التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**.

والرافضة يعتقدون معتقد المعتزلة في الغالب، فجعلوا لهم أصولًا أربعة في مقابلة ذلك؛ وهي: **التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة**، ويُدخِلون هذه الأصول في تدريس عقائدهم المخالفة لما دل عليه الكتاب والسنة.

هذه الجملة ـ الأصول الخمسة ـ تحتاج إلى تفصيلٍ طويلٍ يمكن أن يرجع لها في الشروح، أو في المطولات[2]، المقصود أن لفظ الأصول

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد شيخ المعتزلة، سبقت ترجمته (ص٢٦٧).

(٢) قال ابن عيسى ـ عن المعتزلة ـ في شرح قصيدة ابن القيم (١/ ٤٣٧، ٤٣٨): «. . .وذلك أن أصولهم خمسة يسمونها: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن معنى التوحيد عندهم يتضمن نفي الصفات؛ ولهذا سمَّى ابن التومرت أصحابه: الموحِّدين، وهذا إنما هو إلحاد في أسماء الله وآياته، ومعنى العدل عندهم يتضمن التكذيب بالقدر، وهو خلق أفعال العباد، وإرادة الكائنات، أو القدرة على شيء، ومنهم مَن ينكر تقدم العلم بالكتاب، لكن هذا ليس قول أئمتهم. =

الخمسة، أو أركان الإيمان الستة أو الخمسة بخلاف الإيمان بالقدر، هذه جعل في مقابلتها أشياء وضعها أهل البدع؛ للتعليم والتمييز؛ ليعملوا على أساسها، وليتميزوا عن غيرهم، ولا شك أن الذي دَلَّ عليه الكتاب والسنة، وقول سلف الأمة ـ إلى أن ابتدعت المعتزلة بدعتها ـ هو: أن أركان الإيمان ستة، ولا دخل لتلك المسائل التي ذكروها: من الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ كل هذه لا أصل لها في الكتاب والسنة في كونها من أركان الإيمان، أو من أصول الدِّين.

= وأما المنزلة بين المنزلتين، فهي عندهم أن الفاسق لا يُسمَّى مؤمنًا بوجه من الوجوه، كما لا يُسمَّى كافرًا، فنزَّلوه منزلة بين منزلتين. وإنفاذ الوعيد عندهم معناه: أن فساق الملة مخلدون في النار لا يخرجون منها بشفاعة ولا غير ذلك، كما تقوله الخوارج. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتضمن عندهم جواز الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف»اهـ.

وانظر: في ذلك ـ أيضًا ـ: شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص٣٣٤).

وَنُسَمِّي أَهْلَ قِبْلَتِنَا مُسْلِمِينَ مُؤْمِنِينَ، مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ مُعْتَرِفِينَ، وَلَهُ بِكُلِّ مَا قَالَهُ وَأَخْبَرَ مُصَدِّقِينَ.

الشَّرْح

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: ﴿**وَنُسَمِّي أَهْلَ قِبْلَتِنَا مُسْلِمِينَ مُؤْمِنِينَ، مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ مُعْتَرِفِينَ، وَلَهُ بِكُلِّ مَا قَالَهُ وَأَخْبَرَ مُصَدِّقِينَ**﴾ يريد الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ أن أهل السنة والجماعة يسمون أهل القبلة، وهم من توجَّه في صلاته إلى الكعبة ـ بيت الله الحرام ـ يسمونهم مسلمين مؤمنين؛ لأن هذا هو الأصل، فاستقبال القبلة دليل على تَميُّز من استقبلها عن المشرك الوثني الأصلي؛ لأنه لا يستقبل القبلة ولا يصلي؛ مثل: مشركي قريش، وعن اليهودي، والنصراني؛ فالذي يستقبل الكعبة هذا يُسمَّى مسلمًا؛ كما جاء في الأحاديث الصحيحة: «**مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا؛ فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ**»[١]، لكن هذا ليس وصفًا مانعًا من خروجه من الدين؛ لهذا اشترط له شرطًا **وقال:** ﴿**مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ مُعْتَرِفِينَ**﴾ يعني: لو أنكروا ما جاء به النبي ﷺ أو شيئًا مما جاء به النبي ﷺ؛ فإنهم لا يُسَمَّوْنَ مسلمين مؤمنين.

قوله: ﴿**وَلَهُ بِكُلِّ مَا قَالَهُ وَأَخْبَرَ مُصَدِّقِينَ**﴾ يعني: إذا كانوا

(١) أخرجه البخاري (٣٩١) من حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

لم ينكروا شيئًا مما جاء به النبي ﷺ، ويريد بهذه الجملة ـ أيضًا ـ مخالفة الخوارج والمعتزلة، ومَن شابههم ممَّن يُكَفِّرون بالذنوب، ويسلبون عن صاحب الكبيرة والمعصية اسم الإسلام أو اسم الإيمان.

وتحت هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى:

قوله: ﴿**أَهْلَ قِبْلَتِنَا**﴾ هذه الكلمة: (أهل القبلة) لم يرد في النصوص تحديد المراد بها، يعني في أن يكون لها اصطلاحٌ شرعيٌّ، ولكن جاء في الأحاديث ذكر من استقبل القبلة ـ أي: الكعبة ـ في صلاته، فكل من استقبل القبلة في صلاته فهو مِن أهل القبلة، فسبب هذه التسمية: (أهل القبلة) ما جاء من الأحاديث في صحيح البخاري وغيره: «**مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا؛ فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ**»[(١)]، فقوله: «**استقبل قبلتنا**»؛ لأنهم تَميَّزوا باستقبال القبلة في عهد النبي ﷺ عن الكفار إذ يصلون، وعن اليهود والنصارى إذ قبلتهم مختلفة، فأهل القبلة يشمل إذًا كلَّ أهل الأهواء، كل الفِرَق الثلاث والسبعين التي أخبر عنها النبي ﷺ في قوله: «**لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ**». قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «**الْجَمَاعَةُ**»[(٢)]، فهذه الفِرَق الثلاث والسبعون كلها تدخل عند أهل العلم تحت هذا الاسم ـ أهل القبلة ـ، ويدخل تحت هذا الاسم ـ أيضًا ـ المنافقون؛ لأنهم كانوا يستقبلون القبلة في عهد النبي ﷺ، واسم الإسلام الظاهر ينطبق عليهم؛ لهذا اسم أهل القبلة كاسم المسلم ينطبق على مَن استقبل القبلة بصلاته، ولو كان مِن أهل

---

(١) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.

(٢) سبق تخريجه (ص٢٣).

البدع، أو مِن أهل الأهواء، أو ممَّن يعتقد في الباطن اعتقادًا مكفِّرًا مناقضًا للدين، فالأصل فيه أنه من أهل القبلة، وهذا يتضح بأن نقول: **(أهل القبلة)** لفظ يطلق على طائفتين:

الطائفة الأولى: وهم الحقيقون بهذا الوصف، هم أهل الإسلام الصحيح الذين كانوا على مثل ما كان عليه محمد ﷺ وأصحابه ﭫ، وهذا يدخل فيه ـ أي: في هذه الطائفة ـ دخولًا أوليًّا صحابة رسول الله ﷺ، والتابعون، وتبع التابعين، وكل مَن كان على منهجهم، فأولى الناس بهذا الوصف مَن كان على عقيدة الصحابة ﭫ. وما أعظم قوله ﷺ: «**مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا؛ فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ**»[1]!، ويدخل في هؤلاء مَن تبعهم بإحسان على عقيدة أهل السنة والجماعة من أهل التوحيد الذين حققوا كلمة التوحيد (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، فلم يعبدوا إلا الله، ولم يحكِّموا إلا شرع محمد ﷺ، وهؤلاء في الحقيقة هم أهل القبلة؛ لأنهم أولياء البيت، وهم الحقيقون بوصف المتقين؛ قال ﷻ ـ لما ذكر المشركين في سورة الأنفال ـ: ﴿وَمَا كَانُوٓاْ أَوۡلِيَآءَهُۥٓۚ إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ﴾ [الأنفال: ٣٤]، فأولياء البيت الحرام أولياء القبلة الذين يحبونها حقيقة وينصرونها، وثَمَّ ولاية هم أهل البيت، هم أهل القبلة.

الطائفة الثانية: هم كل منتسب إلى الإسلام، سواء كان فيه مُكفرٌ باطنًا، أم ليس فيه مُكَفِّر، فيدخل في ذلك أهل البدع والأهواء مِن فِرَق الضلال: كالمعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والقدرية، وغلاة الصوفية، وكلُّ مَن خالف عقيدة أهل السنة والجماعة، فيدخل في ذلك ـ أيضًا ـ المنافقون، فإذًا لفظ: (المسلم)، ولفظ: (أهل القبلة) يشمل المبتدعة

---

(١) سبق تخريجه (ص٥٠٣).

وأهل الأهواء، والعصاة، ويشمل المنافقين في دار الإسلام؛ لأن النبي ﷺ لم يكن يميِّز ما بين المنافق وغير المنافق في الولاية الظاهرة، أي: في كونه له ما للمسلم، وعليه ما على المسلم؛ لأن المنافق له حكم الإسلام ظاهرًا؛ لأنه أظهر الإسلام؛ وكذلك أهل البدع والأهواء لهم حكم المسلم ظاهرًا؛ لأنهم أظهروا الإسلام واستقبلوا القبلة.

إذًا تبيَّن مما سبق أن هذا الوصف (أهل القبلة) ليس وصفًا لطائفة واحدة، بل هو وصف متميز ومتمايز أهله فيه، فالولاية لأهل القبلة، والنصرة لأهل القبلة، والمحبة لأهل القبلة، ليست على درجة واحدة، فكلُّ من كان متحققًا بوصف الطائفة الأولى فله الولاية الخاصة، وهم مَن كان على مثل ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ﷺ، أما من كان من أهل البدع والأهواء، فله حكم الإسلام في الظاهر، وله حكم أهل القبلة؛ فلا يستباح دمه، ولا يكفر، ولا يخرج من الدِّين إلا إذا أتى مكفرًا.

فإذًا: هذا الاسم واللقب: (أهل القبلة) فيه نوع اختلاط، وزمن المؤلف ومن قبله لم يكن فيه إلا ما ذكرنا من هاتين الطائفتين: طائفة من كان على منهاج أهل السنة والجماعة. والطائفة الثانية: طائفة أهل البدع والأهواء، والمنافقون، هؤلاء هم الذين كانوا في زمن المؤلف، لكن ظهر بعد زمانه المشركون الشرك الأكبر، الذين يعبدون مع الله غيره، ويدعون غير الله، ويستغيثون بغير الله، ويذبحون لغير الله، ويعبدون غير الله ﷻ، فهل هؤلاء يصدق عليهم اسم: (أهل القبلة)؟!

على قولين لأهل العلم:

القول الأول: ليسوا من أهل القبلة؛ لأن صلاتهم باطلة؛ فالمشرك لا تقبل صلاته، فيكون استقباله للقبلة لغوًا؛ لأنه ليس من أهلها، كما كان المشركون من العرب يتوجهون إلى الكعبة في

الطواف، ويؤدون عندها بعض العبادات، ونحو ذلك، ولكنهم لم يكونوا موحِّدين، فلم يتصفوا بصفة مستقبلي القبلة الواردة في الأحاديث.

والقول الثاني: أن الأصل في المسلم الإسلام، حتى يثبت عنه أو منه ما يخرجه من الدِّين، وهؤلاء إن أطلق عليهم أنهم كفروا، أي: صار عليهم اسم الكفر، سلب عنهم اسم أهل القبلة، وإن لم يطلق عليهم الكفر ـ أي: ليسوا بكفار ـ، فإنهم يبقون في الطائفة الثانية من التقسيم الأول في أهل البدع والأهواء، والمنافقين، وأشباه هؤلاء؛ لأنه لا يكفر أحدٌ إلا بعد أن تقوم عليه الحجة الرسالية التي يكفر جاحدها، أو يَكْفُرُ منكرها، أو يكفُرُ رادُّها.

وهذا القول الثاني هو الأولى؛ وذلك أن الأصل فيمن استقبل الكعبة أنه مسلم، حتى يثبت عنه ما يخرجه من الإسلام، العلماء خاصة بعض علماء الدعوة بحثوا هنا في مسألة الكافر الأصلي، مَن نشأ وبلغ وهو يعبد الأوثان، ويعبد الأضرحة ـ أي: يعبد غير الله ﷻ ـ، ومَن كانت هذه الأمور عارضة له، بحثوا في هذه المسألة في بعض الردود، لكن ليس بحثها مؤثرًا على التقسيم الذي قلناه.

المقصود: أن اسم أهل القبلة مثل اسم المسلم، أي: لا يترتب على هذا اللفظ ـ أهل القبلة ـ حقوق إلا حقوق المسلم، فما دام أنه مسلم فله حقوق المسلم، إذا كان مسلمًا مطيعًا فله حق المسلم المطيع، وإذا كان مسلمًا عاصيًا صاحب كبيرة أو مسلمًا مبتدعًا أو مسلمًا ظاهرًا، أي: منافقًا باطنًا، فهذا له حقوقه.

المسألة الثانية:

قوله: ﴿نُسَمِّي أَهْلَ قِبْلَتِنَا مُسْلِمِينَ مُؤْمِنِينَ﴾ ذكر هذا الوصف (مسلم مؤمن) بناءً على أن الإسلام والإيمان عند الطحاوي واحد، وأنه لا فَرْق ما بين الإسلام والإيمان، وهذا القول ليس بجيدٍ، بل مخالف؛ للأدلة، ويأتي بحثه في الكلام على الإيمان، وهناك وجهة أخرى ظهرت

لي أثناء تأمل كلمته: أنه وإن قال ذلك، لكن هذه الكلمة ليست ملزمة له بهذا القول، أي: أنه يسوي ما بين المسلم والمؤمن؛ لأنه من جهة التسمية نسميهم مسلمين أو نسميهم مؤمنين، فالإسلام والإيمان إذا افترقا اجتمعا، فإذا قلنا: هو مؤمن مع كونه مسلمًا، فهذا صحيح، وحتى صاحب الكبيرة نقول: هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته.

فإذًا: هذه الكلمة ﴿**مُسْلِمِينَ مُؤْمِنِينَ**﴾ لا تدل بنفسها على أنه يجعل الإسلام والإيمان واحدًا، وأن المسلم هو المؤمن، ويأتي بيان أن قول أهل السنة والجماعة ـ أي: جمهور أهل السنة والجماعة ـ والراجح عندهم: أن الإسلام غير الإيمان، والله ﷻ فَرَّق بينهما في كتابه؛ فقال الله ﷻ: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، هذا دليل واضح على التفريق، وتأتي بقية الأدلة في موضعها.

المسألة الثالثة:

أن هذا الاسم (أهل القبلة)، واسم المسلم والمؤمن لا بد من بقاء ما دَلَّ عليه، وهذا هو ما ذكره بعد ذلك **بقوله:** ﴿**مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ مُعْتَرِفِينَ، وَلَهُ بِكُلِّ مَا قَالَهُ وَأَخْبَرَ مُصَدِّقِينَ**﴾ يعني: أنه لو ارتكب مكفِّرًا فإنه يخرج من اسمه (مسلم)، ومن اسمه: (مؤمن)، ولو استقبل القبلة، ولو كان أثر السجود في جبهته، فإنه ما دام أنه ثبت عنه بيقين ما، حَكَمَ بكفره عالمٌ، أو قاضٍ، فإنه يكون حينئذٍ ليس له حكم المسلم المؤمن، ولو كان مستقبلًا القبلةَ.

فقوله: ﴿**مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ مُعْتَرِفِينَ**﴾ معنى الاعتراف هنا هو: الإقرار بأن ما جاء به النبي ﷺ في كل مسألة حق، لكن فرقٌ هنا ما بين الجحد والتأويل، فإن من جحد أمرًا جاء به النبي ﷺ وكان ثابتًا عن النبي ﷺ، وكانت دلالته

قطعية، فإنه يكفر بذلك، مثال ما دلالته قطعية: قوله ﷺ: «**عُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ**»[١] هذا دلالته قطعية، فـ «**عُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ**» لا تحتمل معنًى آخر، فإذا قال مخالف: هذا لا يدل على أنه يحكم له بالجنة، فلا أحكم لعثمان بالجنة، وأنا أَرُدُّ كون عثمان رضي الله عنه في الجنة، ولا أدري أهو من أهل الجنة أو من أهل النار؛ فهذا ردٌّ لخبر دلالته قطعية.

فإذًا: **قوله: ﴿مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ مُعْتَرِفِينَ﴾** هنا الاعتراف بمعنى الإقرار بهذا الخبر، وبما جاء به ﷺ، وهذا الإقرار فيما كانت دلالته قطعية، أما إذا كانت دلالته محتملة، وصار ثَمَّ للتأويل مَسْرَح، فإنه لا يسلب عنه اسم الإسلام والإيمان؛ ولهذا نص أهل العلم من أئمة الدعوة ومن غيرهم على أن متأولة الصفات ليسوا كمنكري الصفات، أي: ليس الأشاعرة كالجهمية، وليس المعتزلة كالجهمية في هذا الباب، فالصفاتية الذين أثبتوا أصل الصفات، وتأولوا بعضًا، هؤلاء لهم شبهة تأويل، فلم يكفرهم أهل السنة والجماعة في هذا الباب؛ لأنهم معترفون بأصل ما جاء به النبي ﷺ في هذا الباب، لكن تأولوه إلى جهة أخرى.

فإذًا: يفرَّق هنا ما بين الرد وما بين التأويل، فالاعتراف هو الإقرار، كذلك يفرَّق هنا ما بين الإقرار الذي يقابله الجحد وما بين الالتزام الذي يقابله الامتناع، فالاعتراف الذي هو الإقرار يقابله الجحد، يقال: أقر واعترف أو جحد. أقر بأن النبيَّ ﷺ أمر بكذا، أو جحد أن الصلاة واجبة، أو جحد أن الزكاة واجبة، أو جحد أن أكل نوع من المأكولات المباحة أنه حلال، أو جحد أن الخمر محرم، فهذا جحد يناقض الاعتراف، ما يقر بالتحريم أصلًا.

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٤٩)، والترمذي (٣٧٥٧)، وابن ماجه (١٣٤)، وأحمد (١/ ١٨٧) والحاكم في المستدرك (٣/ ٣١٢٦).

أما الفرق بين الالتزام والامتناع؛ فإنه قد يُقر ولكنه لا يلتزم، وقد لا يجحد ولكنه يمتنع، والالتزام واجب، والامتناع مكفر. ما معنى الامتناع؟ الامتناع أن يقول: أن لا أدخل في هذا الخطاب، هذا معنى قول العلماء: الطائفة الممتنعة. وقول: إذا امتنع أحدٌ عن كذا. أي: لم يلتزم، فجعل فعله غير داخل في الخطاب؛ مثل: حديث يَزِيدَ بن الْبَرَاءِ عن أبيه رضي الله عنهما قال: «**لَقِيتُ عَمِّي وَمَعَهُ رَايَةٌ فَقُلْتُ لَهُ: أَيْنَ تُرِيدُ؟ قَالَ بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ ﷺ إِلَى رَجُلٍ نَكَحَ امْرَأَةَ أَبِيهِ، فَأَمَرَنِي أَنْ أَضْرِبَ عُنُقَهُ، وَآخُذَ مَالَهُ**»[1]، هذا رجل نكح امرأة أبيه، الفعل معصية وكبيرة بشعة أن ينكح امرأة أبيه، لكن النبي ﷺ أمره أن يقتله، وأن يُخَمِّسَ ماله، أي: جعله مرتدًّا، لا لكونه جحد، ولكن لكونه امتنع، فالرجل ظن أنه لا يدخل في هذا الخطاب، أي: في قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٢٢]، فهو مقر بوجوبها بدخوله في الإسلام أصلًا، ومقرٌّ بهذه الآية بدخوله، لكنه امتنع من الالتزام بها؛ لأجل أن هذه كانت فعلة أهل الجاهلية، فكان من إكرام الرجل لأبيه أن ينكح امرأة أبيه؛ لأن هذا يدل على أن له صلته، ويدل على شرفه، ويدل على أشياء عندهم، فلما امتنع كان أخذه إذًا مأخذ الحكم الجاهلي، ما دام أنه لم يلتزم في هذه الصورة، هو مقر معترف لكنه لم يلتزم، بمعنى امتنع، وليست المسألة مسألة تكفير بالعمل، أو أن فعله دل على استحلاله، ليست من هذا الباب، إنما هي من باب الامتناع.

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٤٥٧)، والنسائي (٦/ ١٠٩)، والطبراني في الأوسط (٢/ ٢٧)، والكبير (٣/ ٢٧٧)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٧٣٢)، والبيهقي في الكبرى (٦/ ٢٥٣).

يتبيَّن ذلك بمعرفة واقع الجاهلية في نكاح امرأة الأب، إلى آخره، وسبب نزول الآية، ودلالة ذلك عليه.

تبين ممَّا سبق أن النسبة إلى الإسلام، والنسبة إلى أهل القبلة يكون الخروج منها بأشياء، وأما العمل فيأتي الكلام عليه عند **قوله**: **﴿وَلا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ﴾**، وهنا علَّقها بالاعتقادات، **فقال**: **﴿مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ مُعْتَرِفِينَ، وَلَهُ بِكُلِّ مَا قَالَهُ وَأَخْبَرَ مُصَدِّقِينَ﴾** هذا الباب باب الإيمان، والخروج من اسم الإيمان واسم الإسلام، ومن معنى أهل القبلة من المواضع التي تزل فيها الأقدام؛ لهذا فالذي يجب على كل طالب علم أن يعلم ما قاله أهل السنة والجماعة في بيان الإيمان وضده، وأن الإيمان والإسلام إذا قام بالشخص ـ يعني: وصف أحد بالإسلام والإيمان ـ المسلم والمؤمن ـ لا يخرج من إسلامه وإيمانه، حتى يأتي بمكفرٍ واضح مثل وضوح ما أدخله في الإيمان، فهو دخل باعتقادٍ واضح، ودخل بكلمة التوحيد: (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، ودخل ـ أيضًا ـ بعمل بالأركان، فلابد أن يكون الاعتقاد المكفر مضادًّا لأصل الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، إلى آخره، كذلك القول المكفر لا بد أن يكون مضادًّا للأصل، أي: مواجهة للأصل مضاد لكلمة التوحيد، أي: من الأقوال الشركية، كذلك العمل المكفر يكون مضادًّا لما دل عليه العمل من الاستسلام لله عز وجل، وهذه مسألة يأتي لها مزيد تفصيل فيما نستقبل ـ إن شاء الله تعالى ـ.

فإذًا: معتقد أهل السنة والجماعة في هذه المسألة: أن مَن ثبت في حقه اسم الإسلام والإيمان، فإنه يبقى على هذا الاسم ما لم يأتِ بشيء من الأقوال أو الأعمال أو الاعتقادات ترد هذا الأصل بوضوح، لا باحتمال؛ لأن الواضح البيِّن اليقيني لا يزول إلا بيقين.

وَلَا نَخُوضُ فِي اللهِ، وَلا نُمَارِي فِي دِينِ اللهِ.

الشَّرْحُ

قوله: ﴿**لا نَخُوضُ فِي اللهِ**﴾ يعني: في ذات الله ﷻ.

قوله: ﴿**وَلا نُمَارِي فِي دِينِ اللهِ**﴾ يعني: لا نلقي الأغلوطات والشُّبَه والشكوك في دين الله ﷻ، فأصل الإسلام مبني على الاستسلام والاستسلام لله ﷻ فيما أخبر به من أمور الغيب، فيما أنزله الله على رسوله ﷺ جملةً وتفصيلًا.

فإذًا: لا نخوض في ذات الله ﷻ، بل نتكلم عن الذات العلية، وعن صفاته ﷻ بما جاء في الكتاب والسنة؛ لهذا فإن أهل السنة مخالفون لأهل الأهواء في هذا الأصل، فأهل الأهواء والبدع يخوضون في الله وفي صفاته؛ ولذلك سُمُّوا أهل الكلام؛ لأنهم في كل مسألة يخوضون، فلو راجعت كتاب الأشعري: (مقالات الإسلاميين)، لوجدت أنه قسَّمه إلى قسمين:

القسم الأول: جليل الكلام.

والقسم الثاني: دقيق الكلام.

فدخلوا في أشياء فيها خوض في الله ﷻ، وفي صفاته بغير ما أنزل على رسوله ﷺ!

إذًا: **قوله:** ﴿**وَلا نَخُوضُ فِي اللهِ**﴾ يريد به مفارقة أهل الكلام، ومفارقة أهل البدع والأهواء في أننا نتأدب مع الرب ﷻ، فلا نخوض في شيء إلا ما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. ﴿**وَلا نُمَارِي فِي دِينِ اللهِ**﴾ يعني: بإلقاء الشُّبَه والشكوك ولو لقصد المناظرة، بل المراء مذموم بأنواعه.

وتحت هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى:

الخوض في ذات الله محرم، وكذلك التفكر في ذات الله ـ أيضًا ـ منهيٌّ عنه، لكن المأمور به أن يفكر المرء في آلاء الله ﷻ، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «**تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللهِ**»[(١)]، فالمأمور به العبد أن يتفكر في آلاء الله، وآلاء الله ﷻ: آياته.

وآيات الله ﷻ نوعان:

آيات مرئية: وهي ملكوته في السماوات والأرض، وما خلق الله من شيء.

وآيات متلوة: وهي القرآن.

فمَن تفكَّر في آلاء الله، دَلَّه على عِظَم ربه ﷻ، فأخذته طمأنينة وسكينة، وخشوع وخضوع للرب ﷻ؛ لهذا أمرنا ربنا سبحانه وتعالى بالتفكر في آلائه وملكوته وآياته؛ قال سبحانه وتعالى في آية آل عمران: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩٠، ١٩١].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ﴾ [الروم: ٨]، وقال سبحانه وتعالى ـ أيضًا ـ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِي ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]، وقال ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ﴾ [سبأ: ٤٦]، والنبي ﷺ حُبب إليه الخلاء، وهو أن يدخل غار حراء، ويمكث فيه الليالي ذوات العدد

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٣/ ٨٤٢)، وأبو الشيخ في العظمة (١/ ٢١٠)، والبيهقي في الشعب (١/ ١٣٦)، والطبراني في الأوسط (٦/ ٢٥٠)، وذكره الديلمي في الفردوس(٢/ ٥٦)، والهيثمي في المجمع (١/ ٨١)، وقال: (رواه الطبراني في الأوسط، وفيه الوازع بن نافع وهو متروك).

يتحنث ويتأمل في ملكوت الله ﷻ، وهذا يُحْدِثُ من حقائق الإيمان في النفس، ومن الارتباط والذل لله ﷻ ما يُحْدِث؛ ولهذا كان مِن هدي السلف - رضوان الله عليهم - قلة الكلام، وكثرة التفكر في آلاء الله ﷻ

قالت أم الدرداء رضي الله عنها: «**كَانَتْ أَكْثَرُ عِبَادَةِ أَبِي الدَّرْدَاءِ** رضي الله عنه **التَّفَكُّرَ**»[١]، وكان الحسن البصري رحمه الله يقول: «**عَامَلْنَا الْقُلُوبَ بِالتَّفَكُّرِ فَأَوْرَثَهَا التَّذَكُّرَ، فَرَجَعْنَا بِالتَّذَكُّرِ عَلَى التَّفَكُّرِ، وَحَرَّكْنَا الْقُلُوبَ بِهِمَا، فَإِذَا الْقُلُوبُ لَهَا أَسْمَاعٌ وَأَبْصَارٌ**»[٢]. هذه كلمة عظيمة، الناس قلوبهم مضغة، كلها تتحرك وتقذف بالدم، إلى آخره، لكن صاحب القلب الحي ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾ [يس: ٧٠]، صاحب القلب الحي يكون قلبه له سمعٌ وبصرٌ، أي: يرى الأشياء، ويتفرَّس في الأشياء، ويكون له مرئيات، فيرى ما لا يراه الآخرون.

قال: ﴿**عَامَلْنَا الْقُلُوبَ بِالتَّفَكُّرِ**﴾ أي: في آلاء الله، ليس التفكر في الله ولا في ذات الله، إنما التفكر في آلاء الله ﷻ - أي: فيما خلق -، في آياته التي أعطاها المرسلين، في آياته المتلوة - القرآن -، أي: في المنظورة والمقروءة.

﴿**فأورثها التذكر**﴾ يعني: تذكر العبد، إذا تفكر وخلا بنفسه، فإنه سيتذكر، لكن تذكره سيكون ضعيفًا؛ لأن بدايات التذكر تكون بعد التفكر.

قال: «**فَرَجَعْنَا**»، وهو يحكي حال السلف، فالحسن البصري يقول: «عاملنا» يعني: السلف، طبقة التابعين، قال: «**فَرَجَعْنَا بِالتَّذَكُّرِ**» هذا الذي

---

(١) أخرجه ابن المبارك في الزهد (ص٩٧)، وأبو نعيم في الحلية (٧/ ٣٠٠)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٧/ ١٤٩)، وانظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٢/ ٣٤٨).

(٢) سبق تخريجه (ص٤١).

تذكرناه، وصار في القلب بسببه نوع حياة، رجعنا به على التفكر، تفكرنا من جديد، نظرنا في الملكوت، أي: في آلاء الله، وفي تصرفه ﷻ في خلقه، ونظرنا في آيات الله ـ أي: في القرآن ـ، «**فَرَجَعْنَا بِالتَّذَكُّرِ عَلَى التَّفَكُّرِ، وَحَرَّكْنَا الْقُلُوبَ بِهِمَا**»، أي: مرة وراء مرة، هذا التذكر بعد التفكر، تذكر بعد تفكر، يبقي العبد في الإيمان، قال: «**فَإِذَا الْقُلُوبُ لَهَا أَسْمَاعٌ وَأَبْصَارٌ**» ينفتح القلب من معارف الله ﷻ، ومن الأنس به، ولذة مناجاته، ومن إيثار ما عنده على ما في هذه العاجلة، وعلى إيثار محابه ﷻ على أهواء النفس، مما لا يدركه إلا من وفقه الله ﷻ لهذا.

قال: ﴿**وَلا نَخُوضُ فِي اللهِ**﴾ سمة أهل السنة والجماعة أنهم لا يخوضون في الله، ولا يخوضون في صفات الله، وإنما يذكرون ما دل عليه الكتاب والسنة، ويعملون بذلك، فالذي يهمهم العمل: عمل الجوارح وعمل القلب، وهو أن يكون القلب صالحًا خاشعًا لله، منيبًا له ﷻ؛ لهذا صَحَّ عن النبي ﷺ أنه قال: «**عَيْنَانِ لَا تَمَسُّهُمَا النَّارُ: عَيْنٌ بَكَتْ مِنْ خَشْيَةِ اللهِ، وَعَيْنٌ بَاتَتْ تَحْرُسُ فِي سَبِيلِ اللهِ**»(١)، وقال في السبعة الذين يظلهم الله في ظله: «**وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ**»(٢)، فمن أعظم العبادات تفكر ـ التفكر في القرآن ـ، فتردد الآيات؛ لتؤثر على قلبك، التفكر في ملكوت الله، في السماء العجيبة، في الأرض، في الخلق، هذا من سمات وخصال أهل السنة والجماعة، مخالفين بذلك طريقة الصوفية الذين أورثتهم العزلة التفكر، والكشف ـ كشف الحجب ـ، ونحو ذلك مما زعموه، وزلت به أقدامهم.

---

(١) أخرجه الترمذي (١٦٣٩)، والطيالسي في مسنده (ص٣٢١)، والبيهقي في الشعب (١/ ٤٨٨)، والحاكم (٢/ ٩٢)، والطبراني في الأوسط (٦/ ٥٦).

(٢) أخرجه البخاري (٦٦٠)، ومسلم (١٠٣١).

المسألة الثانية على **قوله: ﴿وَلا نُمَارِي فِي دِينِ اللهِ﴾**:

المراء مذموم، والمراء ضابطه هو: أن يورد الشيء؛ لقصد الانتصار للنفس، أو إضعاف مَنْ أمامه، يعني به: المغالبة والتشكيك، وإيراد الشُّبَه. فهذا من الأمور المذمومة؛ لأن أصل الدِّين مبني على الاستسلام، فالمراء في الدِّين محرم، وقد صَحَّ عنه ﷺ أنه قال: «**أنا زَعِيمٌ بِبَيْتٍ فِي رَبَضِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا**...»(١)، فالنبي ﷺ تكفَّل ببيتٍ لمَن ترك المراء وإن كان محقًّا ببيت في الجنة؛ لأن المراء أحيانًا وأنت تماري يأتيك الحق، لكن تغلبك نفسك للانتصار لنفسك لا للحق، والإنسان بين هذه وهذه، يكون بين الانتصار للحق وبين الانتصار لنفسه، وكثيرًا ما تشتبه على أكثر الناس، أي: تنتصر لنفسك أو تنتصر للحق، فهذا يُسَمَّى مراءً.

إذا صارت مجادلة وخشيت أن تنتصر فيها لنفسك، فالسكوت أفضل؛ لأن الانتصار لنفسك من المراء في دين الله ﷻ.

فإذًا: مِن صفة أهل السنة والجماعة ومن سماتهم: أنهم لا يمارون في دين الله؛ لهذا قال الإمام مالك رحمه الله لما سُئل: (**الرَّجُلُ تَكُونُ عِنْدَهُ السُّنَّةُ أَيُجَادِلُ عَلَيْهَا؟ قَالَ: لَا، يُخْبِرُ بِالسُّنَّةِ، فَإِنْ قُبِلَتْ مِنْهُ وَإِلَّا سَكَتَ**)(٢)؛ لأن المراء في ذلك يورث العداوة، وقد يورث الانتصار للنفس، وذلك كله مذموم.

***

(١) أخرجه أبو داود (٤٨٠٠)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٢٤٩)، والطبراني في الكبير (٨/ ٩٨)، وذكره الديلمي في الفردوس (١/ ٥١)، والهيثمي في المجمع (١/ ١٥٧).

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم (١/ ٩٣).

وَلا نُجَادِلُ فِي الْقُرْآنِ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُ كَلامُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ، فَعَلَّمَهُ سَيِّدَ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدًا ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ، وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ، وَهُوَ كَلامُ اللهِ تَعَالَى لَا يُسَاوِيهِ شَيْءٌ مِنْ كَلامِ الْمَخْلُوقِينَ، وَلَا نَقُولُ بِخَلْقِهِ، وَلَا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ.

الشَّرْحُ

هذه الجملة من كلام الإمام الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ مشتملة على عقيدة مباركة عظيمة في القرآن، والإيمان بالقرآن فرض وركن؛ لأن من أركان الإيمان: الإيمان بكتب الله المنزلة، وأعظمها: الكتاب الذي جعله الله مهيمنًا على كل كتاب، وهو هذا القرآن العظيم، فالإيمان به ركن الإيمان، والإيمان به عند أهل السنة والجماعة يشمل الإيمان بأنه كلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأنه منزَّل من رب العالمين، وأن محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُلِّمه، عَلَّمه جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، وجبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ سمعه من رب العالمين ـ جل جلاله وتقدست أسماؤه ـ، وأن هذا القرآن لا يشبهه شيء من كلام المخلوقين، ولا يماثله، ولا يدانيه، وأنه غير مخلوق؛ لأنه صفة الله جَلَّ جَلَالُهُ، وصفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كذاته العلية، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الخالق عَزَّ وَجَلَّ وغيره مخلوق، وهذا التقرير من العلامة الطحاوي مأخوذ من النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة، والتي تدل على هذه الأصول؛ كقول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، وكقول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]؛ وكقول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥]،

وكـقـولـه ﷻ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وغير ذلك من الآيات التي فيها أن القرآن كلام الله، وأنه منزل من عنده، وأن جبريل عليه السلام هو الذي نزل به على قلب محمد ﷺ، والمجادلة في القرآن دَلَّت السنة على أنها مذمومة ومحرمة، وذلك كما روى أحمد في مسنده أن النبي ﷺ خرج على أصحابه رضي الله عنهم يومًا، وهم يتجادلون في القرآن، هذا ينزع بآية، وهذا ينزع بآية، فكَأَنَّمَا فُقِئَ في وَجْهِهِ حَبُّ الرُّمَّانِ ـ يعني: من الغضب ـ ﷺ: «**فَقَالَ: بِهَذَا أُمِرْتُمْ، أَوْ بِهَذَا بُعِثْتُمْ؟! أَنْ تَضْرِبُوا كِتَابَ اللهِ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ، إِنَّمَا ضَلَّتِ الأُمَمُ قَبْلَكُمْ فِي مِثْلِ هَذَا، إِنَّكُمْ لَسْتُمْ مِمَّا هَهُنَا فِي شَيْءٍ، انْظُرُوا الَّذِي أُمِرْتُمْ بِهِ فَاعْمَلُوا بِهِ، وَالَّذِي نُهِيتُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**»(١)، وقد جاء ـ أيضًا ـ أن النبي ﷺ قال: «**أَلَا إِنَّ كُلَّكُمْ مُنَاجٍ رَبَّهُ؛ فَلَا يُؤْذِيَنَّ بَعْضُكُمْ بَعْضًا، وَلَا يَرْفَعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الْقِرَاءَةِ، أَوْ قَالَ: فِي الصَّلَاةِ**»(٢)؛ لأجل التأدب مع القرآن، وألا تكون القراءة سببًا للتخاصم أو المجادلات، أي: بسبب القرآن، أو في القرآن، فالمراء مذموم مطلقًا سواء أكان بحق، أو بغير حق، وهو المراد به نصرة النفس، والاستعلاء، ولو كان بالقرآن، فلا نجادل في القرآن ـ أي: في أدلته ـ، ولا نجادل في القرآن ـ أي: في صفته ـ، بل نسلِّم للقرآن أنه كلام الله ﷻ، ونستسلم لدليل الرحمن ﷻ، فالقرآن آيات الرب سبحانه وتعالى، فالتجادل بالاختلاف في القرآن المبني على أهواء هذا ليس من صفة أهل الإيمان، وإنما المجادلة تكون لبيان الحق، ولبيان وجه الدليل، وهذا هو

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ١٩٥)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٧٧)، والطبراني في الأوسط (٢/ ٧٩)، واللالكائي في الاعتقاد (٤/ ٦٢٧).
(٢) أخرجه أبو داود (١٣٣٢)، والنسائي في الكبرى (٥/ ٣٢)، والبيهقي في الكبرى (٣/ ١١)، والحاكم في المستدرك (١/ ٤٥٤).

المحمود، فالمجادلة في القرآن مذمومة؛ لهذا **قال الطحاوي** هنا: ﴿**وَلا نُجَادِلُ فِي الْقُرْآنِ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُ كَلامُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ يعني: نعلن ونخبر مع اعتقادنا ويقيننا بأنه ليس كلام مخلوق، بل هو كلام رب العالمين، كلام الله ﷿، والروح الأمين الذي هو جبريل ﵇ نزل به من رب العالمين، نزل به سماعًا، سمعه جبريل ﵇ من رب العالمين، وأمره الله ﷿ أن ينزل به وحيًا على سيد المرسلين.

﴿**فَعَلَّمَهُ سَيِّدَ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدًا ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ـ، وَهُوَ كَلامُ اللهِ تَعَالَى لَا يُسَاوِيهِ شَيْءٌ مِنْ كَلامِ الْمَخْلُوقِينَ، وَلَا نَقُولُ بِخَلْقِهِ، وَلَا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ**﴾.

هذا منه تقرير لما اجتمع عليه أهل السنة، وذلك خلافًا للمعتزلة والعقلانيين، والخوارج، والرافضة الذين قالوا بخلق القرآن، كما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

هذا الأصل الذي ذكره الطحاوي في هذه العقيدة المباركة تحته مسائل:

المسألة الأولى:

في المجادلة؛ والمجادلة عُرِّفت بأنها: «**إيراد الحجة على القول المختلف فيه من المختلفين**»، فإذا اختلفوا في مسألة، هذا يورد حجته تقريرًا لقوله، وهذا يورد حجته تقريرًا لقوله، فتصير مجادلة، وفي الشرع المجادلة قسمان:

القسم الأول: مجادلة مذمومة؛ وهي التي يراد بها الانتصار للنفس وللقول دون تحرٍّ للحق.

والقسم الثاني: مجادلة محمودة؛ وهي مأمور بها في الشرع، وهي المجادلة بالتي هي أحسن، والتي يكون الغرض منها الوصول إلى الحق، وإرشاد الضال، وتبيين حجة الله ﷿، وهي مأمور بها في الشرع، وهذه التي أثنى الله ﷻ على عباده بها، وأمرهم بها في قوله ﷾: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ

أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]، وفي قوله ﷻ: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

ويشتبه بالمجادلة الجدل، فقال بعض أهل العلم: هو المجادلة؛ لأنه مأخوذ من الجَدْلِ، جدل الحبل، وهو: لف بعضه على بعض، وكأن الأقوال التف بعضها على بعض من الإيراد، والأظهر أن الجدل نوع من الخصومة(١)، لكن لم يمدح في القرآن، فذمه الله ﷻ في قوله ﷻ: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾ [الزخرف: ٥٧]، وقال ﷻ فيها: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]، قوله ﷻ: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا﴾ أي: في ذلك ذم لهذا الإيراد؛ لأنهم ما أرادوا مجادلة، ولا أرادوا دفعًا للشبهة، ولا وصولًا إلى الحق، وإنما هو جدل.

وهنا ثَمَّ بعض البحوث التي كتبت في هذا الموضوع خاصة عند المعاصرين باسم الجدل، (الجدل في القرآن). والجدل إذا كان يصل معه المتجادلون إلى حقيقة، فإنه في الحقيقة مجادلة: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ [المجادلة: ١]، فهي مجادلات في القرآن.

وإذا كان المقصود بالجدل في القرآن المجادلات فإن هذا مقبول، لكن تسميتها بالجدل هذه يكون فيها بحث اصطلاحي.

وإذا كان المقصود بالجدل في القرآن ـ مثل ما كتبوا ـ ما ضرب جدلًا لغير وصول إلى الحق، فهذا لا يدخل فيه المجادلات التي للوصول للحق؛ لأنهم يدخلون فيما ما أقام الله ﷻ به الحجة؛ مثل مجادلة الملك مع إبراهيم ﵇ في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۦمَ فِى

---

(١) انظر: مادة (جدل) في العين (٦/ ٧٩)، ولسان العرب (١١/ ١٠٣)، ومقاييس اللغة (١/ ٤٣٣)، والقاموس المحيط (١٢٦٠).

رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، هذه يدخلونها في الجدل.

فقوله هنا: ﴿وَلا نُجَادِلُ فِي الْقُرْآنِ﴾ المجادلة ـ كما ذكرنا ـ إذا كانت بالتي هي أحسن للوصول إلى الحق، فهذه مطلوبة شرعًا، وأمر الله ﷻ عباده بها، لكنهم يجادلون بالقرآن، لا فيه، أي: يجادل غيره بالقرآن الكريم، وفرق ما بين المجادلة بالقرآن وبين المجادلة في القرآن، فالمجادلة بالقرآن أن تورد الحجة من كتاب الله ﷻ، وتورد وجه الاستدلال من ذلك، وأما المجادلة في القرآن فهي أن يختلف في حجيته، أو تضرب بعض الآيات ببعض، أو أنه لا يُرَدّ المتشابه إلى المحكم، أو أن يخاض في الأمور الغيبية بأمور عقلية، ونحو ذلك؛ فالمجادلة بالقرآن محمودة في إقامة الحجة، وأما المجادلة فيه فإنها مذمومة.

المسألة الثانية:

الذين جادلوا في القرآن في هذه الأمة ـ أمة الإجابة ـ كثيرون، فكل طوائف الضلال ممَّن لم يستسلم لنص القرآن والسنة، فإنه جادل في القرآن؛ وذلك أنهم أسسوا مذاهب لهم واعتقادات، فإذا جاءهم الدليل من القرآن على خلاف ما ألفوا أو ما هَوَوهُ، فإنهم يجادلون فيه، أي: يردون حجة الله ﷻ التي في القرآن، ويأتون بآية تضرب هذه الآية، والنبي ﷺ أتى بعض الصحابة رضي الله عنهم وهم يتجادلون في القرآن فغضب كما ذكرنا قبل[(١)].

فالتأدب مع القرآن أن يكون إيراد الدليل به، فإن اختلفت الأدلة وجب رد المتشابه إلى المحكم، فالقرآن حق كله، لا يناقض بعضه بعضًا، بل بعضه يدل علي بعض، والقرآن محكم كله، جعله الله محكمًا؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿يسٓ ۝١ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [يس: ١، ٢]، «حكيم»

(١) سبق الحديث في ذلك (ص٥١٨).

أي: المحكم في أحد أوجه تفسير ﴿وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ﴾[١]، وكذلك القرآن ـ مع كونه محكمًا ـ، فإنه ـ أيضًا ـ متشابه، متشابه كله، فالقرآن محكم كله، وأيضًا هو متشابه كله؛ لأن بعضه يشبه بعضًا، متشابه أي: يشبه بعضه بعضًا؛ وذلك لقوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]، أي: يشبه بعضه بعضًا، هذه آية في صفات الله، وهذه آية في صفات الله، وهذه آيات في تقرير التوحيد ـ توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية ـ، وهذه آيات من مثلها، وهذه آيات في الحِجاج مع المشركين، وهذه ـ أيضًا ـ آيات في الحجاج مع المشركين، هذه آيات في قصص الأنبياء، وهذه ـ أيضًا ـ آيات في قصص الأنبياء، ونحو ذلك من المعاني، فهو متشابه ـ أي: موضوعاته متشابهة ـ مع اختلاف الآيات في ذلك.

والقسم الثالث: أن القرآن محكم بعضه، فبعض آياته محكمة، ومنه ما هو متشابه، وهذا هو المعنى في قوله ﷻ في أول سورة آل عمران: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾، فقوله ﷻ: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ أي: أن بعضًا منه آيات محكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي: يرجع إليها في تفسير الكتاب، ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾، فقوله: ﴿وَأُخَرُ﴾ يدل على قلة المتشابه بالنسبة إلى المحكم، فأقسام القرآن ثلاثة: محكم كله، ومتشابه كله، ومنه ما هو محكم، ومنه ما هو متشابه.

وكلٌّ من هذه الأقسام دلت عليه آية، أو آيات من القرآن العظيم، وقد عُرف المحكم بأنه: ما اتضحت دلالته. وهو يختلف عن المُبيّن عند الأصوليين، أي: المجمل، والمُبَيَّن[٢]؛ لأن ذاك من عوارض الألفاظ،

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٢/ ١٤٩)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٥٦٤).

(٢) انظر: مبحث المجمل والمُبَيَّن في كتاب روضة الناظر (ص١٧٩)، وكتاب الورقات للجويني مع شرحه للدكتور سعد الشثري (ص١٢١)، وكتاب شرح =

أي: ما اتضحت دلالة لفظه، وهذا ما اتضحت دلالة الآية في معناه.

وعرف المتشابه بأنه: ما اشتبهت دلالته.

والمتشابه؛ للعلماء في تفسيره، وبيان نوعه أقوال كثيرة، لكن المحقق عند أهل السنة والجماعة: أن المتشابه في القرآن إنما هو متشابه على من نُزِّلَ عليه، متشابه على بعض هذه الأمة، أما المتشابه الكلي ـ بحيث إنه يوجد في القرآن ما لا يُعلم معناه، ولا يُعلم تأويله مطلقًا لكل الأمة ـ، فإن هذا ممتنع؛ لأن القرآن جاء بلسان عربي مبين.

وأما ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما فيما ساقه ابن كثير رحمه الله وغيره[(١)] في أن من القرآن ما لا يعلم تأويله إلا الله، أي: فلا أحد يعلم تأويله، فيريد به نوعًا من التأويل والتفسير، فالمتشابه متشابه نسبي.

أما المتشابه الكلي ـ بمعنى أنه يوجد آية لا أحد يعلم معناها، لا النبي صلى الله عليه وسلم ولا صحابته، ولا العلماء إلى وقتنا الحاضر ـ، فهذا ممتنع، حتى الأحرف المقطعة فإن دلالتها علمها بعض هذه الأمة.

وأما المشتبه النسبي؛ وهو: ما اشتبه على بعض دون بعض، فهذا موجود، وقد اشتبه على بعض الصحابة رضي الله عنهم؛ فقد سُئل أبو بكر رضي الله عنه في قوله: تعالى ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] **عَنِ الأَب مَا هُوَ؟ فَقَالَ: «أَيُّ سَمَاءٍ تُظِلُّنِي، وَأَيُّ أَرْضٍ تُقِلُّنِي، إِذَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللهِ مَا لَا أَعْلَمُ؟!»**[(٢)]، وعمر رضي الله عنه سأل الصحابة رضي الله عنهم عن بعض الآيات[(٣)]، وابن عباس رضي الله عنهما

= الأصول من علم الأصول لشيخنا العلامة ابن عثيمين رحمه الله (ص٣٣٧).

(١) انظر: تفسير ابن كثير ـ المقدمة ـ (١/ ١٨)، وتفسير الطبري (١/ ٧٥).

(٢) سبق تخريجه (ص٢٦٠).

(٣) عن أنس رضي الله عنه أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه قَرَأَ عَلَى الْمِنْبَرِ ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ فَقَالَ: هَذِهِ الْفَاكِهَةُ قَدْ عَرَفْنَاهَا، فَمَا الْأَبُّ؟ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ: إِنَّ هَذَا لَهُوَ التَّكَلُّفُ يَا عُمَرُ. =

خفي عليه بعض الآيات، فسأل عنها[(١)]، وهكذا... فالمتشابه النسبي الذي يشتبه معناه، وتشتبه دلالته؛ إما لعدم معرفة معنى اللفظ، أو لمعارضة آية بأخرى، فتحتاج إلى تأمل، فإن هذا يكون نسبيًّا، مثلما سُئِلَ ابن عباس رضي الله عنهما عن أن الناس في يوم القيامة يوقفون، فيسألون؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾، وفي آيات أخر أخبر الله عز وجل أنهم لا ينطقون، ولا يُسألون، ونحو ذلك، فكيف يجمع بينهما؟ فهذا متشابه، اي: آيات يشتبه معناها؛ فيجب رد حكمها إلى المحكم.

هذا النوع الثالث ـ المحكم والمشابه ـ هو الذي تكون فيه المجادلة التي نهى عنها الطحاوي هنا، ونهى عنها أئمة أهل السنة جميعًا، المجادلة في القرآن.

لهذا أثنى الله على الراسخين في العلم بأنهم يردون المتشابه إلى المحكم، ويقولون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، ما علمت معنى الآية، ما علمت معنى سورة، ما علمت وجهه، ما علمت كيف تجيب عن الإشكال الوارد عليها، فنقول: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، ونعلم أن كلام الله عز وجل محكم؛ وذلك كما قال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ولكن الله ابتلى الأمة بوجود المتشابه؛ لينظر كيف تُسَلِّم وتستسلم لكتاب الله عز وجل[(٢)].

= أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (٢٢٧)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٠/ ٥١٢)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٥١٤)، وابن جرير في تفسيره (٣٠/ ٥٩)، وصحح ابن كثير إسناده في تفسير سورة «عبس».

(١) عن عبيد بن حنين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «**مَكَثْتُ سَنَةً أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه عَنْ آيَةٍ، فَمَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَسْأَلَهُ هَيْبَةً لَهُ، حَتَّى خَرَجَ حَاجًّا، فَخَرَجْتُ مَعَهُ... فَقُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! مَنِ اللَّتَانِ تَظَاهَرَتَا عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم؟**» أخرجه البخاري (٤٩١٣)، ومسلم (١٤٧٩).

(٢) سبق بحث المحكم والمتشابه (ص٢٥٩).

فالمقصود من ذلك: أن أصل الضلال في الفِرَق وجد من المجادلة في القرآن، والمجادلة في القرآن حصلت بأن اعتمدوا المتشابه، ولم يرجعوا المتشابه إلى المحكم، فالخوارج إنما خرجت بالمجادلة في القرآن، فجاءهم ابن عباس رضي الله عنهما، فجادلهم بالقرآن، فقالوا: **كيف يُحَكِّمُ عليٌّ الرجالَ، والله** عز وجل يقول: ﴿فَٱلۡحُكۡمُ لِلَّهِ ٱلۡعَلِيِّ ٱلۡكَبِيرِ﴾ [غافر: ١٢]؟ **فقال ابن عباس** رضي الله عنهما **لهم: «إِنَّ اللهَ** عز وجل **سَمَّى بَعْضَ الرِّجَالِ حَكَمًا، فقال** سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥]»، **وحاجهم في ذلك، حتى رجع معه ثلث أو أكثر من الخوارج**[(١)].

فالمرجئة، والقدرية، والمعتزلة كلهم لم يعتمدوا القرآن كله، وإنما جادلوا فيه، فيدخلون في عموم قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ﴾ [غافر: ٥].

المسألة الثالثة:

قال: ﴿**وَنَشْهَدُ أَنَّهُ كَلامُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ . . . إلى **قوله:** ﴿**لا يُسَاوِيهِ شَيْءٌ مِنْ كَلامِ الْمَخْلُوقِينَ**﴾ هذا فيه تقرير لعقيدة أهل السنة بأن القرآن كلام الله، وقد مَرَّ معنا تفصيل الكلام على هذه الجملة[(٢)]. وأهل السنة يعتقدون أن القرآن حروف وكلمات، وجمل، وآيات وسور، وأنه ألفاظ ومعانٍ، وأن هذه جميعًا من الله عز وجل، فالقرآن كلام الله عز وجل بحروفه ومعانيه، تكلَّم به الحق جل جلاله، فسمعه منه جبريل عليه السلام، فبلغه لنبيه صلى الله عليه وسلم كما سمع، والقرآن الذي بلَّغه جبريل محمدًا صلى الله عليه وسلم هو القرآن المسموع، كلام الله

---

(١) أخرج مجادلة ابن عباس رضي الله عنهما للحرورية: النسائي في الكبرى (٥/ ١٦٦)، والطبراني في الكبير (١٠/ ٢٥٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٦٤)، والبيهقي في الكبرى (٨/ ١٧٩)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ٣١٨)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٢/ ٤٦٣)، وذكرها الهيثمي في المجمع (٦/ ٢٣٩).

(٢) انظر: (ص١٧٤).

المسموع، وليس كلام الله المكتوب؛ لأن الله عَزَّوَجَلَّ كتب القرآن جميعه في اللوح المحفوظ؛ كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٥ ـ ٧٩]، قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ﴾ أي: جميع القرآن كريم، وأعلى، وأفضل، وأميز الكلام؛ لأن الكريم من الأشياء هو المتميز على غيره الفاضل، فهو الأفضل، وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ﴿فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ﴾ أي: في اللوح المحفوظ ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾ الذين هم الملائكة، وكذلك قوله عَزَّوَجَلَّ في آية الحاقة، فالقرآن مكتوب في اللوح المحفوظ، وجبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يأخذه مكتوبًا، وإنما أخذه مسموعًا، فهذا اعتقاد أهل السنة والجماعة، **فقوله** هنا: ﴿**نَشْهَدُ أَنَّهُ كَلامُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ يعني: بحروفه وكلماته، وآياته وسوره، هو كلام الله عَزَّوَجَلَّ سمعه جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، فنزل به مسموعًا إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أما غير أهل السنة فلهم في ذلك أقوال كثيرة، يأتي ذكر تعداد لها عند **قوله:** ﴿**وَلا نَقُولُ بِخَلْقِهِ**﴾.

المسألة الرابعة:

قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣]، الروح الأمين هو جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، سُمِّي رُوحًا؛ لفضله وتميُّزه عن الملائكة؛ ولأنه ينزل بالروح من أمر الله عَزَّوَجَلَّ، وهو الوحي، وسُمِّي أمينًا أو نعته الله عَزَّوَجَلَّ بالأمين في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤]؛ لأنه مؤتمن على أعظم ما يؤتمن عليه، وهو كلام الله عَزَّوَجَلَّ ووحيه في سماواته.

المسألة الخامسة:

قوله: ﴿**لا يُسَاوِيهِ شَيْءٌ مِنْ كَلامِ الْمَخْلُوقِينَ**﴾ كلمة ﴿**لا يُسَاوِيهِ**﴾ هنا يعني: لا يكون مساويًا كلام أي مخلوق، وهذا للدلالة على إعجاز القرآن؛ ولهذا أكد بعد **قوله:** ﴿**كَلامُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ **قال:** ﴿**وَهُوَ**

كَلامُ اللهِ تَعَالَى، لَا يُسَاوِيهِ شَيْءٌ مِنْ كَلامِ الْمَخْلُوقِينَ﴾ وإعجاز القرآن يعني: وجه كون القرآن معجزًا للجن والإنس أن يأتوا بمثله من حين إنزال القرآن إلى قيام الساعة، ما وجه كون ذلك؟ كيف صار القرآن معجزًا؟ ذكرنا هذا بالتفصيل فيما سبق(١)، وبيانه هو ما ذكره الطحاوي هنا محققًا بأنه كلام الله ﷻ، لا يشبه قول البشر، وهذا معنى **قوله: ﴿لَا يُسَاوِيهِ شَيْءٌ مِنْ كَلامِ الْمَخْلُوقِينَ﴾** يعني: لا يشابهه، لا يدانيه، لا يكون مساويًا له؛ لأنه معجز؛ ولأنه كلام الله، هذا هو المراد **بقوله: ﴿لَا يُسَاوِيهِ شَيْءٌ مِنْ كَلامِ الْمَخْلُوقِينَ﴾**، وإلا فلو كان المراد التقرير الابتدائي، فليس مناسبًا أن يقال: إن كلام الله لا يساويه شيء من كلام المخلوقين ابتداءً؛ لأن هذا فيه نوع ترك للأدب الواجب مع القرآن؛ ولقد قال الشاعر(٢):

إِذَا قِيلَ أَنَّ السَّيْفَ أَمْضَى مِنَ الْعَصَا ... فَمَا الْفَضْلُ لِلسَّيْفِ الصَّقِيلِ عَلَى السَّعْفِ

لكن هو لم يرد هذا المعنى، إنما أراد دليل الإعجاز أن القرآن لا يشبه قول البشر، لا يساويه، ولا يماثله شيء من كلام المخلوقين؛ لأنه كلام الله ﷻ.

المسألة السادسة:

قال في آخر هذه الجملة: **﴿وَلَا نَقُولُ بِخَلْقِهِ، وَلَا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ﴾**.

في **قوله: ﴿وَلَا نَقُولُ بِخَلْقِهِ﴾** بخصوصها يعني: أن معتقد الصحابة ﷺ، ومعتقد التابعين، وتبع التابعين، وأئمة الإسلام، وأئمة

---

(١) انظر: الكلام على إعجاز القرآن (ص٢٠٤).

(٢) ذكره ابن أبي الدنيا في قرى الضيف (٥/ ٢٩٩) عن أبي درهم البندنيجي، وذكره ابن كثير في تفسير سورة القدر، والألوسي (٣٠/ ١٩٥)، وشارح الطحاوية (٣٢٣).

أهل السنة والجماعة، ومعتقد عامة المنتسبين إلى الإسلام: أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود سبحانه وتعالى، وأن القول بخلقه ضلال، وخروج عن جماعة المسلمين، أي: عما اجتمع عليه المسلمون من زمن الصحابة إلى زمن المؤلف، بل إلى زمننا الحاضر، والقول بخلق القرآن هذه عقيدة فُتن بها كثيرون، لكنهم شواذ وقلة بالنسبة لعموم الأمة، وأول ما نشأ القول بخلق القول من جهة الجعد بن درهم، ثم الجهم بن صفوان، ثم أخذه المعتزلة، فنصروه واستدلوا له.

والقول بخلق القرآن الكلام عليه يطول جدًّا، ومما يؤسف له، ويجب جهاده ـ أيضًا ـ أن بعض الضُّلَّال، والمفتونين بدؤوا ينشرون هذا الفكر عن طريق بعض وسائل الإعلام والقنوات، والمناقشة فيها ـ أعني: القول بخلق القرآن ـ، كما نشرته بعض الإذاعات ـ فيما ذكر لي ـ في مناظرات تتصل بذلك، وجعل الناس ـ أي: العامة ـ يتكلمون في هذه المسألة، وهي فتنة مشابهة للفتنة الأولى من حيث الابتداء، فنسأل الله عز وجل أن يكبتَ شرَّ من يريد صرف الأمة عن حسن الاعتقاد، وإضلال عامة المسلمين.

فالقائلون بخلق القرآن طوائف في هذه الأمة؛ منهم: الجهمية، والمعتزلة، والخوارج، والرافضة.

والخوارج اليوم يوجد منهم طائفة الإباضية، وهم من أخص فِرَق الخوارج قولًا واعتقادًا، ويوجدون في أكثر من مكان في العالم الإسلامي: في الجزيرة، وفي ليبيا، وفي الجزائر، وفي أنحاء أُخر، ولهم كتب كثيرةٌ، ومصنفة في العقيدة، وفي الفقه، تبلغ عشرات المجلدات أو أكثر، وهم الذين ينصرون اليوم القول بخلق القرآن في مؤلفاتهم.

ومن القائلين ـ أيضًا ـ بخلق القرآن اليوم: الرافضة، وعقيدتهم في القرآن بأنه مخلوق، وكذلك الزيدية يعتقدون هذا الاعتقاد، ومن العجب أن بعض المنتسبين للسنة ـ من أئمة الحديث، أو ممَّن حاربوا التقليد،

ونصروا الدليل ـ؛ لأجل ما راج في بلده اشتبهت عليه هذه المسألة، وهو العلامة الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فإنه اشتبهت عليه مسألة خلق القرآن؛ لأجل ما شاع في بلده، وذهب فيها إلى الوقف، وذكر ذلك في تفسيره[(١)].

فهذه الطوائف، ومعهم المعتزلة، والعقلانيون ـ أيضًا ـ في عصرنا الحاضر ـ جماعة من العقلانيين من المنتسبين إلى الإسلام ـ أي: من المسلمين، وممَّن يدعون غير ذلك ـ أيضًا ـ هم ينصرون مذهب المعتزلة في خلق القرآن.

فإذًا: مسألة القول بخلق القرآن ـ كغيرها من مسائل الاعتقاد ـ لا يقال: ذهبت. بل هي باقية، فطالب العلم يتعلم أدلة ذلك؛ حتى يجادل بالقرآن من قال بخلقه ـ والعياذ بالله ـ.

وهذه مسائل تحتاج إلى إيضاح طويل، وتفصيل للكلام على الأدلة، والخلاف في ذلك مما له موضع آخر ـ إن شاء الله ـ.

المسألة السابعة:

شبهة من قال بخلق القرآن: قالوا: إن القرآن حروف وكلمات وصوت، فإذا قيل: إنه كلام الله عَزَّ وَجَلَّ الذي هو صفته، صار الله عَزَّ وَجَلَّ

---

(١) قال الإمام الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في فتح القدير (٣/ ٣٩٧): «ولقد أصاب أئمة السنة بامتناعهم من الإجابة إلى القول بخلق القرآن وحدوثه، وحفظ الله بهم أمة نبيه عن الابتداع، ولكنهم ـ رحمهم الله ـ جاوزوا ذلك إلى الجزم بقدمه، ولم يقتصروا على ذلك حتى كَفَّروا مَن قال بالحدوث، بل جاوزوا ذلك إلى تكفير مَن قال: لفظي بالقرآن مخلوق، بل جاوزوا ذلك إلى تكفير مَن وقف، وليتهم لم يجاوزوا حد الوقف، وإرجاع العلم إلى علام الغيوب، فإنه لم يسمع مِن السلف الصالح مِن الصحابة، والتابعين، ومَن بعدهم إلى وقت قيام المحنة، وظهور القول في هذه المسألة شيء من الكلام، ولا نقل عنه كلمة في ذلك، فكان الامتناع من الإجابة إلى ما دعوا إليه، والتمسك بأذيال الوقف، وإرجاع علم ذلك إلى عالمه هو الطريقة المثلى، وفيه السلامة والخلوص من تكفير طوائف من عباد الله، والأمر لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ» اهـ.

محلًّا لما هو من صفة الأجسام، والتقطع في الكلام؛ لأن القرآن حروف متقطعة، أي: حروف تكونت منها الجمل، وتكونت منها الآيات. فنظروا إلى هذا، قالوا: هذا التقطع إنما هو من صفات من له نَفَسٌ، مَنْ يُخْرِجُ الحرفَ، ثُمَّ يتنفس، ثم يقول كذا، ونحو ذلك، وهذه مِن صفات المخلوقين؛ ولهذا جعلوه مخلوقًا، ولهم في تباين صفات الخلق، أو كيف خلقه، وفي أي شيء خلقه، وهذه الشبهة، وهذا الإيراد مبني ـ أيضًا ـ على اعتقاد لهم، وهو: أن حدوث الأجسام إنما كان بدليل الأعراض، أي: حلول العرض في الجسم، تبين به حاجة الجسم، وافتقار الجسم إلى العرض، والعرض يطرأ ويزول؛ فلهذا صار الجسم حادثًا فيما يسمَّى بدليل الأعراض[١]، وهذا دليل يعتمده المعتزلة، وأخذه عنهم كتأصيل: الأشاعرة، والماتريدية، وجماعة.

والقرآن إن قيل: إنه صفة الله ﷿. صار عندهم أن القرآن يكون في حال، ولا يكون في حال؛ لأن القرآن تكلم الله ﷿ به ليس دفعة واحدة، وإنما هو بحسب الوقائع، فقالوا: هذا يمتنع معه إلا أن يكون مخلوقًا. والأشاعرة والماتريدية لما سلموا بأصل البرهان، عارضوا ذلك ظاهرًا، عارضوا قول المعتزلة ظاهرًا وسلَّموه باطنًا، فقالوا: القرآن قرآنان: قرآن قديم، وهو الذي تكلَّم الله ﷿ به، وقرآن أُنزل على محمدٍ ﷺ، فالقرآن القديم الذي هو صفة الله ﷿، هذا تكلم الله ﷿ به دفعةً واحدة، والقرآن الذي أُنزل على محمد ﷺ هذا جُعل في روع جبريل ﵇، ذلك القرآن جُعل في رُوعه ـ أي: في نفسه ـ بدون أن يُسْمَعَ، فنزل به على نبينا ﷺ. وهم قالوا هذا؛ لأجل أن لا يبطلوا الدليل السابق، واستدل المعتزلة على ذلك بأدلةٍ كثيرةٍ ـ ليس هذا محل بيانها ـ موجودة في كتبهم.

---

(١) سبق الكلام على دليل الأعراض (ص١٨٣، وما بعدها).

المقصود: أن القول بخلق القرآن مبني على شبهة، ولأجل هذه الشبهة، ولأجل إبطالها، فإن أئمة أهل الإسلام كفَّروا في خلق القرآن بالنوع، ولم يكفروا كل أحد قال بخلق القرآن حتى تقوم عليه الحجة؛ لأجل الاشتباه في الدليل.

فإذًا نقول: مَن قال بخلق القرآن فهو كافر، لكن إذا جاء المعين، لابد من إيضاح الحجة له، والرد على شبهته، وبيان ذلك؛ لأن هذه الفتنة عظيمة، كذلك مَن توقف في ذلك، ولم يستبن له الأمر، أو من أجاب في الفتنة فتنة خلق القرآن، فإن أئمة أهل السنة والجماعة لم يكفِّروا أحدًا في ذلك، ولم يمتنعوا ـ أيضًا ـ عن الرواية ممَّن توقف في المسألة، أو أجاب لأجل الافتتان، فهذا أصل عظيم مهم في مسألة خلق القرآن.

فإذًا: معتقد أهل السنة والجماعة: أن القول بخلق القرآن من أبطل الباطل، وأن القول بخلق القرآن كفر؛ لأن معناه القول بأن صفة الله مخلوقة ـ والقرآن صفة الله وكلام الله ـ، وهذا تنقص عظيم للرب ﷻ، وتنقص الرب ﷻ كفر بالله ﷻ، وهو أعظم من الاستهزاء المجرد؛ لأن هذا مسبة لله ﷻ، لكن ثَمَّ اشتباه وشبهة، الوضع معها ما ذكرته آنفًا، أما الأشاعرة والماتريدية ومَن نحا نحوهم فهم يردون على المعتزلة، وعلى العقلانيين، وعلى الخوارج، وعلى الرافضة في مسألة خلق القرآن، يردون عليهم بأنواع من الردود، لكن يتنبه إلى أن مبنى هذه الردود على مذهبهم، وهو أن كلام الله قديم، وأن الذي أُنزِل على محمدٍ ﷺ إنما كان في روع جبريل ؈، أو أخذه من اللوح المحفوظ، أخذه من المكتوب أو نزل به من بيت العزة، أو نحو ذلك من أقوالهم المعروفة.

المسألة الثامنة:

في **قوله**: ﴿**وَلَا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ**﴾، ﴿**جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ هذه الكلمة من الكلمات العظيمة التي ترد في كتب أهل السنة والجماعة، وفي عقائدهم، والجماعة عندهم يراد بها نوعان:

النوع الأول: جماعة الدين.

النوع الثاني: جماعة الأبدان(١).

وكل منهما مأمور بالتزامه، وكل منهما مطلوب التمسك به، جماعة المسلمين في دينهم، وجماعة المسلمين في أبدانهم.

والجماعة تقابلها الفُرقة، لماذا قسمناها إلى جماعة الدين، وجماعة الأبدان؟ لأنه جاء في النصوص الأمر بلزوم الجماعة، وجاء في النصوص النهي عن الفُرقة، والنهي عن الفرقة جاء بالنهي عن الفرقة في الدِّين، والنهي عن الفرقة بالأبدان؛ كما في قوله ﷻ: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، أي: في الدين، والتفرق في الدين يؤول إلى التفرق في الأبدان، فكل منهما له صلة بالآخر، فجماعة الأبدان يقوى معها الاجتماع في الدين، والتفرق في الأبدان يحصل معه تفرقٌ في الدين، وكذلك الاجتماع في الدين يحصل معه اجتماع في الأبدان، فكل منهما يقود إلى الآخر؛ ولهذا لما ظهرت العقائد الباطلة في زمن عثمان ﵁، وزمن علي ﵁ ظهر الافتراق في الأبدان، والخروج على الأئمة، ونحو ذلك، فهذه وهذه كل منهما يؤول إلى الآخر، فقول الطحاوي هنا: ﴿**وَلَا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ هذه عقيدة عظيمة يجب على كل من اعتقد معتقد أهل السنة والجماعة أن يهتم بها، فجماعة المسلمين: جماعة الدين، واجب التزامها، وعدم الخروج عما كان عليه الصحابة ﵃، وعما كان عليه السلف الصالح وأئمة الإسلام، وكذلك جماعة الأبدان بلزوم المسلمين وولي أمرهم، وعدم شق عصا الطاعة، والسمع والطاعة في المعروف، هذا واجب ـ أيضًا ـ الاجتماع عليه، والائتلاف على ذلك، وهذا هو الذي كان عليه أئمة الإسلام ـ رحمهم الله تعالى ـ.

---

(١) انظر: العزلة للخطابي (ص٥، ٦).

فإذًا: مَن خالف في عقيدة من عقائد الإسلام، ففي الواقع أنه خالف جماعة المسلمين، جماعة المسلمين كانت على شيء قبل أن تفسد الجماعة، كانوا على شيء في زمن الصحابة ﷺ، وقد ذكر ابن القيم رحمه الله في أول (إغاثة اللهفان)[١] أن الرجل الواحد قد يكون في زمن من الأزمان هو الجماعة إذا كان موافقًا لمعتقد الصحابة ومعتقد التابعين وأئمة الإسلام، ولم يكن معه أحد، فهو الجماعة وإن خالفه الناس جميعًا؛ لأن الجماعة معناها: من كان في الاعتقاد مع الجماعة فهو الجماعة، وفي زمن الإمام أحمد لما حصلت فتنة القول بخلق القرآن كان الإمام أحمد ومَن معه ممَّن وقف في وجه أمراء ذلك الوقت في هذه العقيدة، وأقروا ما عليه جماعة المسلمين، كانوا هم الجماعة، والمخالفون لهم الأكثر كانوا قد خالفوا الجماعة، وهذه مسألة مهمة في أن الجماعة بمعنى العقيدة؛ هو مَن كان على الجماعة.

إذًا: فالجماعة لها إطلاقان:

الإطلاق الأول: الجماعة بمعنى الاجتماع على عقيدة السلف، فمَن كان على ذلك الاعتقاد فهو الجماعة في العقيدة وإن كان وحده.

الثاني: الجماعة في الأبدان هو أن يلزم إمام المسلمين وجماعتهم، فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام، فيعتزل الفِرَق كلها ويعبد الله عز وجل على بصيرة، ويكون حينئذٍ أدَّى ما يجب عليه أداؤه[٢].

---

(١) انظر: ما نقله ابن القيم رحمه الله في إغاثة اللهفان (١/ ٦٩ ـ ٧٠) من أقوال الأئمة في ذلك، ومنها ما نقله عن أبي شامة قال: (حيث جاء الأمر بلزوم الجماعة، فالمراد به لزوم الحق واتباعه، وإن كان المتمسك به قليلًا، والمخالف له كثيرًا؛ لأن الحق هو الذي كانت عليه الجماعة الأولى من عهد النبي ﷺ وأصحابه، ولا نظر إلى كثرة أهل البدع بعدهم) اهـ.

(٢) كما جاء عند البخاري (٣٦٠٦)، ومسلم (١٨٤٧) من حديث حذيفة رضي الله عنه =

فالواجب إذًا على كل طالب علم أن يأخذ بهذه الكلمة، وأن يوصي غيره بها؛ لأنها من أعظم ما يتقرَّب به العبد إلى ربه، أن يكون مع الجماعة؛ لأن النبي ﷺ بيَّن الفِرَق الضالة التي توعدها بالنار، قال: **«لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَاثْنَتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ»**. **قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «الْجَمَاعَةُ»**، وقال في الرواية الثانية: **قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ مَنِ السَّوَادُ الأَعْظَمُ؟ قَالَ: «مَنْ كَانَ عَلَى مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي»**[(١)] أو نحو ذلك، والرواية الأولى جيدة من حيث الإسناد، قال: **«هي الْجَمَاعَةُ»** يعني: مَن كان على ما كان عليه الصحابة ﵃، ومَن سار على نهجهم، فهذا وعد عظيم (**كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةٌ**) إذا حصل أن المرء اشتبه عليه شيء في مسائل، فما الذي يجب عليه؟ يجب عليه أن يأخذ بما يتيقنه من الدين، وما يتيقنه من عمل أئمة الإسلام، وما دُوِّنَ في العقائد الصحيحة لأهل السنة والجماعة، وأن

= قال: **«كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَنِ الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلتُ: يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللهُ بِهَذَا الْخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذلك الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَفِيهِ دَخَنٌ، قُلتُ: وَمَا دَخَنُهُ؟ قَالَ: قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ، قُلتُ: فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: نَعَمْ، دُعَاةٌ عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا، قُلتُ: يَا رَسُولَ اللهِ! صِفْهُمْ لَنَا، قَالَ: هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا، قُلتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ، قُلتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ، قَالَ: فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»**.

(١) أخرجه الديلمي (٥/ ٣٠١)، وأخرجه ـ أيضًا ـ: ابن حبان في الضعفاء (٢/ ٢٢٥، ترجمة ٨٩٩ كثير بن مروان)، وقال: منكر.

يترك ما اشتبه عليه؛ لأن الله ﷻ له حدود؛ كما جاء في حديث النعمان بن بشير: «**الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَةٌ**»(١)، أي: في نفسها مشتبهات على من يريدها، أو على من ينظر فيها، وفي رواية أخرى للبخاري: «**وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ**»(٢) أي: الله ﷻ جعلها كذلك؛ ليختبر العباد، مثل ما جاء بعض الكلام محكمًا، وبعض كلامه متشابهًا، قال في المتشابهات ﷺ: «**فَمَنِ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ**» يعني: طلب البراءة. وهذا هو الواجب؛ ليس كل أحد يأتي للمتشابه، ويقول: لا، سأعرفه، فالذي يشتبه عليك اتركه أسلم لدينك، وخاصة في مسائل الجماعة، في مسائل الاعتقاد، في مسائل الاختلاف؛ لأنك لا تدري ما يؤول إليه الأمر، والخوارج صار معهم بعض مَن وُلِد في زمن النبي ﷺ، لكنه لم يكن منهم، لكنهم شَبَّهُوا عليه، ولَبَّسوا عليه؛ كمحمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، ولدته أمه أسماء بنت عميس رضي الله عنها في الحج ـ أي: في حجة الوداع ـ نفست، فولدت محمد بن أبي بكر رضي الله عنهما، أي: ولد في زمن النبي ﷺ، وحصل أنه أتى لعثمان رضي الله عنه لقوة الاشتباه، أتى لعثمان رضي الله عنه بعد أن تسلق عليه البيت، وهو يتلو القرآن، فشده بلحيته، فوعظه عثمان رضي الله عنه، فبكى محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهما وترك ذلك(٣)، ثم قُتل عثمان رضي الله عنه، وضل مَن قال: إن مَنْ قَتَلَهُ أو ساعد في قتله محمد بن أبي بكر رضي الله عنهما.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٠٥١) باختلاف، وأخرجه مسلم (١٥٩٩)، وهذا لفظه.
(٢) أخرجه البخاري (٥٢).
(٣) أخرج هذه القصة ضمن قصة مقتل عثمان رضي الله عنه ابن أبي شيبة في مصنفه (٧/ ٥٢٠)، وانظر: فضائل الصحابة للإمام أحمد (١/ ٤٧٢)، وأخبار المدينة لابن شبة (٢/ ٢٨٩)، والاستيعاب (٣/ ١٠٤٤)، وتاريخ دمشق (٣٩/ ٤١٨، ٤١٩)، وتهذيب الكمال (١٩/ ٤٥٤).

المقصود: أن المسائل المشتبهة قد تشتبه على الخيار، فطالب العلم الذي يرغب في سلامة دينه يعتقد ما كانت عليه الجماعة، لا يخالف ما كانت عليه جماعة المسلمين، وهذا من أعظم فوائد طلب العلم: أن المرء يعلم ما به السلامة في دينه، ويكون مع الفرقة الناجية يوم القيامة، قال ﷺ: «**كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةٌ**» قَالُوا: مَا هِيَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «**هِيَ الْجَمَاعَةُ**»، وهذا مما يُرَغِّب كل واحد منكم في طلب علم العقيدة؛ لأن معه سلامة القلب، وسلامة العمل، وسلامة الخروج بيقين عن الفرق الضالة، والالتزام بطريق الجماعة، فهذه الكلمة، وهي **قوله**: ﴿**لَا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ كلمة عظيمة، يعني: لا نخالفهم في اعتقادهم، ولا في أقوالهم، وكذلك لا نترك جماعة المسلمين في أبدانهم؛ لأن هذا من أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة الذين تابعوا الكتاب والسنة، ولم يخرجوا عن ذلك. أعان الله الجميع على كل خير.

❁ ❁ ❁

وَلا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ.
وَلا نَقُولُ: لا يَضُرُّ مَعَ الإِيمَانِ ذَنْبٌ لِمَنْ عَمِلَهُ.

الشَّرْحُ

هذه الجملة من كلام العلامة الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ من الأصول العظيمة في معتقد أهل السنة والجماعة، وهي أنهم لا يكفِّرون أحدًا من أهل القبلة بمجرد حصول الذنب منه إلا إذا استحله باعتقاد كونه حلالًا له، أو حلالًا مطلقًا، وكذلك أنهم لا يخففون أمر الذنوب؛ حيث يجعلون الذنب غير مؤثِّر في الإيمان؛ لهذا قال تقريرًا لهذا الأصل العظيم: ﴿**وَلَا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ، وَلا نَقُولُ: لا يَضُرُّ مَعَ الإِيمَانِ ذَنْبٌ لِمَنْ عَمِلَهُ**﴾، وهذه الجملة من كلامه أراد بها أن حصول الذنب من أهل القبلة لا يعني تكفيره كما ذهبت إلى ذلك الخوارج، وحصول الذنب من أهل القبلة لا يعني أن هذا المؤمن لم يتأثر بحصول الذنب منه كما تقوله المرجئة، فخالف بهذا القول الخوارج والمعتزلة، وخالف ـ أيضًا ـ المرجئة، وهذه المسألة لا شك أنها من المسائل العظيمة جدًّا، وهي مسألة تكفير المنتسب إلى القبلة الذي ثبت إسلامه وإيمانه، إذا حصل منه ذنب، فإن قاعدة أهل السنة والجماعة: أن من دخل في الإسلام والإيمان بيقين لم يخرجه منه مجرد ذنب حصل منه، ولا يخرجه منه كل ذنب حرمه الشارع، بل لابد في الذنوب العملية من الاستحلال؛ بأن يعتقد أن هذا العمل منه حلالٌ له، وليس بذنب، وأنه ليس بمحرم، وهذه هي طريقة أهل السنة والجماعة؛ لأنهم لا يُكفِّرون، بل يُخطئون، أو يُضللون أو يُفسقون، فيقولون: مؤمن بإيمانه فاسقٌ بكبيرته، مسلم بما معه من التوحيد، ولكنه

فاسق لما ارتكب من الكبيرة التي أظهرها ولم يتب منها، فهذه الجملة فيها تقرير لعقيدة أهل السنة، ومخالفتهم للخوارج والمعتزلة، وكذلك فيها مخالفة أهل السنة للمرجئة.

إذا تبيَّن هذا؛ فتحت هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى:

دليل أهل السنة والجماعة ـ على أن من أصاب ذنبًا مِن أهل القبلة، فإنه لا يُكفَّر؛ دَلَّ على ذلك جملة أدلة من الكتاب والسنة؛ منها قول الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، ومعلوم أن القاتل داخلٌ في هذا الخطاب في النداء بالإيمان، وقال ﷻ بعدها: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾، فسمَّاه أخًا للمقتول؛ فَدَلَّ على أن حصول القتل على عِظَمِهِ لم ينف اسم الإيمان، وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۞ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ٩، ١٠]، فسمَّاهم مؤمنين، وسمَّاهم إخوة ـ أيضًا ـ، ووصفهم بالأخوة، فَدَلَّ على أن وقوع القتل منهم لم ينفِ اسم الإيمان، مع قوله ﷻ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣]، فأثبت له جهنم وعيدًا، وغضب الله ﷿ عليه، واللعنة، ومع ذلك لم ينفِ عنه اسم الإيمان؛ فدل على أن وقوع الكبيرة من المسلم لا يسلب عنه الإيمان، ووقوع الذنب ليس مبيحًا لإخراج هذا المذنب من أصل الإسلام إلى الكفر، ويدل على ذلك ـ أيضًا ـ: قول النبي ﷺ في الحديث الذي رواه البخاري وغيره حينما أتي برجل من الصحابة ﵁ ـ يقال له: (حمار) ـ قد شرب الخمر إلى النبي ﷺ فأمر بجلده، ثم شربها ثانية، فأُتي به

فجلد، ثم لما أُتي به الثالثة، **فقال رَجُلٌ من الْقَوْمِ: اللَّهم الْعَنْهُ، ما أَكْثَرَ ما يُؤْتَى بِهِ!** فقال نبينا ﷺ: «**لَا تَلْعَنُوهُ؛ فَوَاللهِ ما عَلِمْتُ إِلَّا أنه يُحِبُّ اللهَ وَرَسُولَهُ**»(١)؛ فَدَلَّ على أن وجود المحبة الواجبة لله ﷻ ولرسوله ﷺ مع حصول الكبيرة مانع من لعنه، وهذا يعني أنها مانعٌ من تكفيره، ومن إخراجه من الدِّين من باب أولى، كذلك قال الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِي سَبِيلِي وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ﴾ [الممتحنة: ١]، فناداهم باسم الإيمان مع حصول الذنب منهم، وهو الإلقاء بالمودة إلى عدو الله ﷻ، وعدو رسوله ﷺ؛ فدل على أن إلقاء المودة لأمر الدنيا ليس مخرجًا من اسم الإيمان، بل يجتمع معه، قال ﷻ في آخر الآية: ﴿فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾، وفي قصة حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه في إسراره للكفار بخبر رسول الله ﷺ ما يدل على وقوع الذنب منه، وعلى مغفرة الذنب له؛ لأنه من أهل بدر، قال ﷺ في حقه: «**لَعَلَّ اللهَ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ**»(٢)، وفي الرواية الثانية: «**لَعَلَّ اللهَ قَدِ اطَّلَعَ إِلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**»(٣)، والأدلة على هذا الأصل عند أهل السنة والجماعة كثيرة.

ومما يدل عليه من جهة النظر أن الكبائر: كالسرقة، والزنى، وشرب الخمر، والقتل، والقذف، ونحو ذلك، شرعت فيها ولها الحدود، والحدود مطهرة، أما المرتد فإنه يقتل على كل حال، ووجود الحدود هذه

---

(١) أخرجه البخاري (٦٧٨٠).

(٢) أخرجه البخاري (٣٠٠٨)، ومسلم (٢٤٩٤).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٢/ ٢٩٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ٣٩٨)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٨٨)، وقال: «صحيح الإسناد».

دليل ظاهر على أنه ارتكب فعلًا لم يخرجه من الملة؛ لأن النبي ﷺ قال: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»(١)، وقال ﷺ: «**وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ**»(٢) أي: ممَّن يحل دمه؛ فدل على أن وقوع هذه الذنوب من العبد تطهر بهذه الحدود، وليست كفرًا؛ لأنها لو كانت كفرًا لكان يقتل ردةً؛ لقوله: «**من بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»، ويدل عليه ـ أيضًا ـ أن ولي الدم في القتل يعفو إذا عفا السلطان، إن شاء عفا وإن شاء أخذ، قال ﷻ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، فقوله ﷻ: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ وهذا يدل على أن الحق هنا للمخلوق، وأما الردة فهي حق لله ﷻ، يعني: أما الردة فجزاؤها حق لله ﷻ، ليس لولي المقتول؛ فدلت هذه الأدلة وغيرها على بطلان قول الخوارج، وعلى ظهور قول أهل السنة والجماعة في هذه المسألة في أن أصحاب الذنوب من الكبائر العملية التي سبق ذكر بعضها، أنهم لا يخرجون من الإسلام بحصول الذنب منهم، أو بحصول كل ذنب، أو أي ذنب منهم، أعني: ليس كل ذنب مخرجًا لهم من ذلك، بل الكبائر العملية ليست مخرجة لهم من الإسلام، خلافًا لقول الخوارج والمعتزلة القائلين بالتخليد في النار.

وأما الجملة الثانية؛ وهي **قوله**: ﴿**وَلَا نَقُولُ: لَا يَضُرُّ مَعَ الإِيمَانِ ذَنْبٌ لِمَنْ عَمِلَهُ**﴾ فهذه ـ أيضًا ـ فيها مخالفةٌ للمرجئة الذين يقولون: لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. والأدلة دلت على أن الذنوب تؤثِّر في الإيمان؛ قال ﷻ في ذكر القاتل: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، وقال ﷻ في الربا: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ

---

(١) أخرجه البخاري (٣٠١٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري (٦٨٧٨)، ومسلم (١٦٧٦) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

﴿ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقال ﷻ في المرابي: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩]، وشرع الله ﷻ الحد في السرقة؛ فقال ﷻ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وشرع الجلد في القذف وفي الزنى إلى آخر ذلك، وهذا يدل على أن هذه الكبائر أثَّرت في الإيمان، والأحاديث عن النبي ﷺ في هذا الباب كثيرة؛ منها قوله ﷺ: «**لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَّاتٌ**»(١)، وقوله: «**لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعُ رَحِمٍ**»(٢)، وهذا تأثير في الإيمان بسبب هذه الكبيرة.

المسألة الثانية:

هذه الجملة اشتملت على معتقدٍ فيه النهي عن التكفير، وتكفير أهل القبلة بأي ذنب حرام، والخوض في مسائل التكفير بلا علم ـ أيضًا ـ حرام، وقد يكون من كبائر الذنوب، بل هو من كبائر الذنوب؛ وذلك لأوجه:

الوجه الأول: أن الإسلام والإيمان ثبتا في حق المعين بدليل شرعي، فدخل في الإسلام بدليل، فإخراجه منه بغير حجة من الله ﷻ أو رسوله ﷺ من القول على الله بلا علم، ومِنْ تعدي حدود الله، ومن التقدم بين يدي الله ﷻ وبين يدي رسوله ﷺ، وهذا فيه التحذير من هذا الأمر الجلل، وهو مخالفة ما ثبت بدليل إلى الهوى، أو إلى غير دليل؛ لهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (**مَنْ ثَبَتَ إِيمَانُهُ بِيَقِينٍ لَمْ يَزُلْ عَنْهُ اسْمُ الْإِيمَانِ بِمُجَرَّدِ الشَّكِّ، أَوْ شُبْهَةٍ عَرَضَتْ، أَوْ تَأْوِيلٍ تَأَوَّلَهُ، بَلْ لَا يَزُولُ إِلَّا بَعْدَ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ وَإِزَالَةِ الشُّبْهَةِ**)(٣).

فلا بد إذًا من إقامة حجة تقطع عنه المعذرة.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٠٥٦)، ومسلم (١٠٥).
(٢) أخرجه البخاري (٥٩٨٤)، ومسلم (٢٥٥٦).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٥٠١).

الوجه الثاني: من الأوجه في خطر التكفير، وما تضمنته هذه الكلمة من معتقد أهل السنة والجماعة: أن التكفير خاض فيه الخوارج، وهم أول الفئات التي خاضت في هذا الأمر، والصحابة ﵃ أنكروا عليهم أبلغ الإنكار، بل عدُّوهم رأس أهل الأهواء، وأول مسألة خاض فيها الخوارج، وسبَّبت التوسع في التكفير هي مسألة: (الحكم بغير ما أنزل الله)؛ حيث احتجوا على علي ﵁ بأنه حكَّم الرجال ـ وكانوا من جيش علي ﵁ ـ على كتاب الله لما حصلت واقعة التحكيم بين أبي موسى الأشعري وبين عمرو بن العاص ﵄، فقالوا: حَكَّم الرجال على كتاب الله؛ فهو كافر. فكفَّروا عليًّا ﵁؛ استدلالًا بقول الله ﷿: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، فذهب إليهم ابن عباس ﵄ يناظرهم، حتى احتج عليهم بقول الله ﷿: ﴿فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾ [النساء: ٣٥] الآية، فرجع ثلث الجيش، وبقي طائفة منهم على ضلالهم[(١)]، وظهرت فرق كثيرة من الخوارج، فيدلك على قبح الخوض في هذه المسألة بلا علم أنها شعار أهل الأهواء، ـ أعني: الخوارج، وهم أول فرقة خرجت في هذه الأمة وخالفت الجماعة ـ ولا شك أن التزام منهج أتقى أهل الأرض بعد رسول الله ﷺ هو المتعين.

الوجه الثالث من أوجه بيان خطر التكفير، والخوض فيه: أن النبي ﷺ قال: «**مَنْ قَالَ لأَخِيهِ: يَا كَافِرُ؛ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا**»[(٢)] يعني: إن كان كافرًا، فهو كما ادَّعى عليه وإلا عاد إلى الآخر، وهذا وعيدٌ شديد، وقد يكون التكفير مبعثه الهوى، أو الجهل، أو الغيرة، فهذه ثلاثة أسباب لمنشأ التكفير:

---

(١) سبق تخريج مناظرة ابن عباس ﵄ للخوارج (ص٥٢٤).
(٢) أخرجه البخاري (٦١٠٤)، ومسلم (٦٠).

أما الأول، والثاني، فواضح ـ أي: الهوى، والجهل ـ، وأمثلة أهل الأهواء فيه كثيرة، وأما الثالث وهو: أن التكفير قد يحمل المرء عليه الغيرة على الدِّين، كما في قصة عمر رضي الله عنه مع حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه؛ حيث إنه لما حصل من حاطب رضي الله عنه ما حصل، قال عمر رضي الله عنه لنبينا صلى الله عليه وسلم: «**يَا رَسُولَ اللهِ! دَعْنِي أَضْرِبْ عُنْقَ هَذَا الْمُنَافِقِ**». والحكم عليه بالنفاق حكم عليه بإبطانه للكفر، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يؤاخذ عمر رضي الله عنه بذلك؛ لأنه من أهل بدر؛ ولأنه قالها على جهة الغيرة، وخطؤه مغفورٌ له؛ لأنه من أهل الجنة، أي: لسبق كونه من أهل بدر، فدل هذا على أن الغيرة ليست حجةً شرعية في التوسع، أو في ابتداء القول في هذه المسائل بلا علم، أو في التكلم فيها، فالغيرة ليست عذرًا؛ لهذا النبي صلى الله عليه وسلم لم يعذر عمر رضي الله عنه بالغيرة، وإنما عذره لاشتباه المقام أولًا في حق حاطب رضي الله عنه، ثم لأن الرجل ما بيَّن للنبي صلى الله عليه وسلم عذره؛ **فَقَالَ عُمَرُ: يا رَسُولَ اللهِ! قَدْ خَانَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ؛ دَعْنِي فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، فَقَالَ رسول اللهِ صلى الله عليه وسلم: «يَا حَاطِبُ! ما حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟» قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا لِي أَنْ لَا أَكُونَ مُؤْمِنًا بِاللهِ وَرَسُولِهِ، وَلَكِنِّي أَرَدْتُ أَنْ يَكُونَ لِي عِنْدَ الْقَوْمِ يَدٌ يُدْفَعُ بِهَا عَنْ أَهْلِي وَمَالِي، وَلَيْسَ مِنْ أَصْحَابِكَ أَحَدٌ إِلَّا لَهُ هُنَالِكَ مِنْ قَوْمِهِ مَنْ يَدْفَعُ اللهُ بِهِ عَنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ، قَالَ: «صَدَقَ؛ وَلَا تَقُولُوا لَهُ إِلَّا خَيْرًا»**[(١)]، فلما استفصل منه، رجع الأمر إلى الوضوح فيه.

المسألة الثالثة:

افترقت هذه الأمة في هذه المسألة العظيمة، وهي مسألة التكفير إلى ثلاث طوائف:

طائفتان ضلتا، وطائفة هي الوسط، وهي التي على سبيل الجماعة، وهذه الطوائف الثلاث هي:

---

(١) سبق تخريج قصة حاطب رضي الله عنه (ص٥٣٩).

الأولى: مَنْ كَفَّر بكل ذنب، وجعل الكبيرة مكفرةً، وموجبة للخلود في النار، وهؤلاء هم: الخوارج، والمعتزلة، وطوائف من المتقدمين، ومن أهل العصر ـ أيضًا ـ ممَّن يشركهم في هذا الأصل ـ والعياذ بالله ـ.

الطائفة الثانية: مَن قالت: إن المؤمن لا يمكن أن يخرج من الإيمان إلا بانتزاع التصديق القلبي منه، وحصول التكذيب، وهؤلاء هم المرجئة، وهم درجات وطوائف ـ أيضًا ـ، وهذا مبنيٌّ على أصلهم في أن الإيمان هو تصديق القلب، فلا ينتفي الإيمان عندهم إلا بزوال ذلك التصديق. وهذا أيضًا غلط؛ لأدلّة ربما تأتي ـ إن شاء الله ـ.

الطائفة الثالثة: وهم الوسط الذين نهجوا ما دلت عليه الأدلة، وأخذوا طريقة الأئمة التي اقتفوا فيها هدي الصحابة والتابعين ﭫ أجمعين؛ فقالوا: إن المِليَّ، والواحد من أهل القبلة قد يخرج من الدِّين بتبديله الدين، ومفارقته للجماعة بقولٍ، أو عملٍ، أو اعتقادٍ، أو شك. وهذا هو الذي أورده الأئمة في باب حكم المرتد، وقالوا: إن هذا يدخل في تبديل الدين الذي قال فيه ﷺ: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»(١)، ويدخل في قول الله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤]، ونحو ذلك، فدل ذلك على أنّ المؤمن قد يحصل منه ردة، وهذه الردة لها شروط ولها موانع، بتفصيل لهم في كتب الفقه في باب حكم المرتد.

فعند أهل السنة والجماعة لا يُتساهل في أمر التكفير، بل يحذر منه، وأيضًا لا يمنعون تكفير المعين مطلقًا، بل مَن أتى بقولٍ كفري يخرجه من الملة، أو فعل كفري يخرجه من الملة، أو اعتقاد كفري

(١) سبق تخريجه (ص٥٤٠).

يخرجه من الملة، أو شك وارتياب يخرجه من الملة؛ فإنه بعد اجتماع الشروط، وانتفاء الموانع يحكم عليه العالم والقاضي بما يجب من الردة، والقتل بعد الاستتابة في أغلب الأحوال.

المسألة الرابعة:

دلَّ القرآنُ والسنة على أن الناس ثلاثة أصناف لا رابع لهم؛ وهم: المؤمنون، والكفار، والمنافقون.

والمؤمن المسلم هو من دخل في الإسلام، وشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وأتى بلوازم ذلك.

والكافر الأصلي قد يكون كتابيًّا، وقد يكون مشركًا وثنيًّا؛ فالكتابي مثل: اليهود، والنصارى، والوثني مثل: المجوس، وعبدة الكواكب، والأوثان، ومشركي العرب، وأشباه ذلك.

والمنافق هو منْ يُبطِنُ الكفر ويظهر الإسلام، فيُحْكَم بإسلامه ظاهرًا، كما فعل النبي ﷺ مع المنافقين، حتى إنه باعتبار الحكم الظاهر ورَّثهم، وورَّث الصحابة رضي الله عنهم من آبائهم المنافقين، وهم في الباطن كفار أشد من اليهود والنصارى؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، فمن حصل منه ذنب، ووقع في ذنب من الذنوب، فإنه لا يخلو إما أن يكون من أهل الإيمان، وإما أن يكون من أهل الكفر، وإما أن يكون ممَّن أظهر الإسلام وأبطن الكفر، فمن كان مِن أهل الإيمان، فإنه ليس كل ذنب يخرجه من الإيمان، فلما شهد شهادة الحق بيقين وظهور، فإنه لا يخرجه منها إلا يقين مماثل لذلك، مع إقامة الحجة ودرء الشبهة.

المسألة الخامسة:

من أصول أهل السنة والجماعة في هذا الباب، وما خالفوا به الخوارج والمعتزلة والمرجئة في باب الإيمان والتكفير: أنهم فَرَّقوا

بين التكفير المطلق وبين التكفير المعين، أو ما بين تكفير المطلق من الناس دون تحديد وما بين تكفير المعين، فأهل السنة والجماعة أصلهم أنهم يكفرون مَن كَفَّره الله ﷻ، وكَفَّره رسوله ﷺ من الطوائف أو من الأفراد، فيكفِّرون اليهود، ويكفرون النصارى، ويكفرون المجوس، ويكفرون أهل الأوثان من الكفار الأصليين؛ لأن الله ﷻ شهد بكفرهم، فتقول: اليهود كفار، والنصارى كفار، وأهل الشرك كفار وهم أهل الأوثان عُبَّاد الكواكب، وعُبَّاد النار، وعُبَّاد فلان، إلى آخره، فهؤلاء كفار أصليون، نَزَل القرآن بتكفيرهم، كذلك نقول بإطلاق القول في تكفير من حكم الله ﷻ بكفره في القرآن ممَّن أنكر شيئًا في القرآن؛ فنقول: مَن أنكر آية مِن القرآن أو حرفًا فإنه يكفر، مَن استحل الربا المجمع على تحريمه فإنه يكفر، مَن استحل الخمر فإنه يكفر، مَن بَدَّل شرع الله ﷻ فإنه يكفر، مَن دعا الناس إلى عبادة نفسه فإنه يكفر، وهكذا. فيطلقون القاعدة.

وأما إذا جاء التشخيص على معين، فإنهم يعتبرون هذا من باب الحكم على المعين، فيرجعونه إلى من يصلح للقضاء أو الفتيا، فتكفير المطلق دون تحديد هذا مما يلزم المؤمن أن يتعلمه؛ ليسلم لأمر الله ﷻ، وأمر رسوله ﷺ، ويعتقد ما أمر الله ﷻ به وما أخبر به، فإن تكفير مَن كَفَّره الله ﷻ بالنوع واجب، والامتناع عن ذلك من الامتناع عن شرع الله ﷻ، وأما المعين فإنهم لا يكفِّرونه إلا إذا اجتمعت الشروط وانتفت الموانع، وعند مَنْ تجتمع الشروط، وتنتفي الموانع؟ عند مَنْ يُحسن إثبات البينات، ويُحسن إثبات الشرط وانتفاء المانع، وهو العالم بشرع الله الذي يصلح للقضاء أو للفتيا، فيحكم على كل معين بما يستحقه.

فإذًا: مِن أصولهم التفريق ما بين الحكم على المعين وما بين القول المطلق، وهذا الأصل دلت عليه أدلة من فعل أئمة السلف، ومن

أقوالهم؛ فإن الإمام الشافعي ـ مثلًا ـ حكم على قول حفص الفرد لما ناقشه بأنه كُفْر، ولم يحكم عليه بالردة[١]، وكذلك من حكموا على من قال بخلق القرآن، أو أن الله لا يُرى في الآخرة بأنه كافر، لم يطبِّقوه في حق المعين؛ لهذا الإمام أحمد لما قال بتكفير مَن قال بخلق القرآن[٢]، لم يكفِّر عينًا أمير المؤمنين في زمانه الذي دعا إلى ذلك، بل أمراء المؤمنين الثلاثة: المأمون، ثم المعتصم، ثم الواثق، حتى جاء عهد المتوكل[٣]. فاستدل منه أئمة الإسلام كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن إطلاق الكفر لا يستلزم تكفير المعين[٤].

---

(١) أخرجه اللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة (٢/ ٢٥٢) عن الربيع بن سليمان قال: «أخبرني مَن أثق به، وكنت حاضرًا في المسجد، فقال حفص الفرد: القرآن مخلوق.
فقال الشافعي: كفرت بالله العظيم. وفيه ـ أيضًا ـ (٢/ ٢٥٣): قال الربيع بن سليمان: أتيت الشافعي يومًا، فوافقت حفص الفرد خارجًا من عنده فقال: كاد الشافعي أن يضرب عنقي».
وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٢/ ٥٠٦): «بل اشتهر عن أئمة السلف تكفير من قال: القرآن مخلوق، وأنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل كما ذكروا ذلك عن مالك بن أنس وغيره؛ ولذلك قال الشافعي لحفص الفرد. . . . .» وذكر القصة.
وقال في موضع آخر(٢٣/ ٣٤٩): «وكذلك الشافعى لما قال لحفص الفرد حين قال: القرآن مخلوق؛ كفرت بالله العظيم، بيَّن له أن هذا القول كفر، ولم يحكم بردة حفص بمجرد ذلك؛ لأنه لم يتبين له الحجة التي يكفر بها، ولو اعتقد أنه مرتد لسعى في قتله، وقد صَرَّح في كتبه بقبول شهادة أهل الأهواء، والصلاة خلفهم» اهـ.
وانظر: درء التعارض (٤/ ٥).
(٢) انظر: العقيدة للإمام أحمد (ص٧٩).
(٣) انظر: ملخص محنة الإمام أحمد في البداية والنهاية (١٠/ ٣٣١ ـ ٣٣٥).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٨٧) و (٣٥/ ٩٩)، والفتاوى الكبرى (٣/ ٤٧٤).

ووجه ذلك: ما ذكرته قَبْل مِن أن التعيين يحتاج إلى أمور؛ لأنه إخراج من الدِّين، والإخراج له شروطه وله موانعه[١].

المسألة السادسة:

قول الطحاوي هنا: **﴿وَلَا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ﴾** أُخِذَ على الطحاوي أنه **قال:** **﴿بِذَنْبٍ﴾** وهذا يفيد أنه لا يكفر بأي ذنب، **قال:** **﴿لا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ﴾** يعني: أن أي ذنب لا يُكفَّر به حتى يستحله، وهذا ليس هو معتقد أهل السنة والجماعة على هذا الإطلاق، وإنما يعبِّرون بتعبير آخر، وهو مراد الطحاوي، يقولون: ولا نكفِّر أحدًا من أهل القبلة بمجرد ذنب. وكذا يقوله طائفة ـ أيضًا ـ من أئمة الدعوة: ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة بكل ذنب. كما يقوله طائفة من العلماء المتقدمين، ومنهم شارح الطحاوية تبعًا لغيره.

فإذًا: **قول الطحاوي:** **﴿لَا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ﴾** المقصود به: الذنوب العملية من الكبائر: كالخمر، والزنا، والسرقة، وقذف المحصنات، والتولي يوم الزحف، ونحو ذلك من كبائر الذنوب العملية التي كَفَّر الخوارج بها، ويدل على هذا: أن العقيدة مصنَّفة لبيان ما يخالِف به أهل السنة أهل البدع، والخوارج، وما تميَّزت به الجماعة، ومعلوم أن الخوارج خالفوا في تكفير مرتكب الكبيرة؛ مثل: القتل، والزنا، وشرب الخمر، والسرقة، وأشباه ذلك، فخالفهم بهذا القول، يعني: لا نكفر بهذه الذنوب.

---

(١) قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مجموع الفتاوى (١٢/ ٥٠١): «فليس لأحدٍ أن يكفِّر أحدًا من المسلمين وإن أخطأ وغلط، حتى تقام عليه الحجة وتبيَّن له المحجة، ومن ثبت إيمانه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة...» اهـ.

فقوله: ﴿بِذَنْبٍ﴾ يعني: من الذنوب العملية التي كَفَّر بها الخوارج، أو خَلَّد المعتزلة أصحابها في النار، ويدل عليه أنه قال بعدها: ﴿**مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ**﴾ والاستحلال غالبه في الذنوب العملية.

المسألة السابعة:

قوله: ﴿**مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ**﴾ الاستحلال معه يكون مرتكب الكبيرة كافرًا، والاستحلال هو اعتقاد كون هذا الفعل حلالًا، قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه: (الصارم المسلول على شاتم الرسول)(١): «والاستحلال أن يعتقد أن الله جعله حلالًا، أو أن الله لم يحرمه».

فإذا اعتقد أن هذا الشيء حلال، أو أن الله لم يحرِّم هذا، سواءٌ كان حلالًا على الأمة جميعًا، أو حلالًا عليه هو، وسواء كان عدم التحريم على الجميع، أو عليه هو؛ لأنهما صورتان، فإن هذا هو الاستحلال، فضابط الاستحلال المكفر هو: الاعتقاد، وذلك أن الاستحلال فيه جحد لكون هذا الفعل محرمًا؛ لأنه إذا قال: الخمر حلال؛ فإنه جحد تحريمها، ويأتي الصلة ما بين الجحد والتكذيب، والاستحلال في المسألة التي تليها ـ إن شاء الله تعالى ـ.

فإذًا: ضابط الاستحلال المكفِّر: أن يعتقد كون هذا المحرم حلالًا، وله صورتان:

الصورة الأولى: أن يعتقد كونه حلالًا له دون غيره؛ وهذه تُسمَّى الامتناع.

والصورة الثانية: أن يعتقد كونه حلالًا مطلقًا له ولغيره؛ وهذه تسمَّى التكذيب أو الجحد المطلق.

فالاستحلال المكفِّر هو: الاستحلال بالاعتقاد، قال بعض أهل العلم:

---

(١) انظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ (٣/ ٩٧١).

وأما ما جاء في حديث أبي مالك الأشعري رضي الله عنه الذي في البخاري، وهو قوله ﷺ: «**لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الْحِرَ** - يعني: الزنا - **وَالْحَرِيرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ**»(١) هل هذا الاستحلال من الاستحلال العملي، أو الاستحلال المكفر؟ قال طائفة: - كما ذكرت لك، وهو ظاهر أن هذا الاستحلال عمليٌّ، وليس باعتقاد كون هذه الأشياء حلالًا، فلم يخرجهم من الإيمان إلى الكفر، ولم يخرجهم من كونهم من هذه الأمة؛ لقوله: «**لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي**»، فجعلهم بعض هذه الأمة، وهذا يلمح إليه كلام لابن تيمية(٢)، وكذلك للحافظ ابن حجر، ولجماعة(٣)، وهو ظاهر في أن المدمن للذنوب يكون فعله فعل المستحل، لكن ليس اعتقاده اعتقاد المستحل، فقال: «**يستحلون**» أي: يستحلون عملًا لا اعتقادًا؛ لأجل ملازمتهم لها، وإدمانهم على هذه الذنوب، فضابط الكفر في الاستحلال الذي ذكره هنا **بقوله**: ﴿**مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ**﴾ أي: ما لم يعتقد أن الله لم يحرِّم هذا، أو أن الله أباح هذا، أو أن هذا الأمر حلال أو ليس بحرام، وهذا القدر له ضابطٌ أصلي عام، وهو أن الذي ينفع فيه ضابط الاستحلال هي الذنوب المجمع على تحريمها، المعلومة من الدِّين بالضرورة، أما إذا كان الذنب مختلفًا فيه، إما في أصله أو في صورة من صوره، فإنه لا يكفر مَن اعتقد حل هذا الأصل المختلف فيه، أي: في أصله، أو الصورة المختلف فيها، يوضِّح ذلك: النبيذ الذي

---

(١) أخرجه البخاري (٥٥٩٠).

(٢) انظر: الاستقامة لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (٢/ ١٨٩).

(٣) انظر: فتح الباري (١٠/ ٥٥)، وفيه: قال ابن التين: «يريد ارتكاب الفرج بغير حله. وفيه - أيضًا -: قال ابن العربي: يحتمل أن يكون المعنى: يعتقدون ذلك حلالًا، ويحتمل أن يكون ذلك مجازًا على الاسترسال، أي: يسترسلون في شربها كالاسترسال في الحلال، وقد سمعنا ورأينا مَن يفعل ذلك».

أباحه طائفة من التابعين من أهل الكوفة، وأباحه طائفة من الحنفية، أو من أباح ما أسكر كثيره، ولم يسكر قليله[١]، فإن أهل العلم من أهل السنة لم يكفروا الحنفية الذين قالوا بهذا القول، وكذلك لم يكفروا من قال به من أهل الكوفة أو غيرهم، وكذلك من لم يقل بتحريم ربا الفضل؛ لأنه فيه اختلاف، وكذلك بعض صور الربا، وكذلك بعض مسائل النظر إلى المحرمات، إلى الأجنبيات، أو إلى الغلمان، ونحو ذلك، فإذا كان هناك أصل مجمع على تحريمه معلوم من الدِّين بالضرورة ـ أعني: بالضرورة: ما لا يحتاج معه إلى استدلال ـ، فإننا نقول: من اعتقد إباحة هذا أو حله فإنه يكفر؛ مثل: الخمر، ومثل: الزنا، ومثل: نكاح ذوات المحارم، إلى آخر هذه الصور.

المسألة الثامنة:

مما له صلة بلفظ الاستحلال واشتبه على كثيرين ـ أيضًا ـ: الجحد والتكذيب وطائفة من أهل العلم يجعلون التكذيب والجحد شيئًا واحدًا، وهذا ليس بجيدٍ، بل هما شيئان مختلفان، قد يجتمعان وقد يفترقان، ويدل على ذلك قول الله ﷻ في سورة الأنعام: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]، فنفى عنهم التكذيب وأثبت لهم الجحد؛ فدل على أن التكذيب والجحد متغايران، فما صلتهما بالاستحلال؟ الاستحلال اعتقاد كون هذا الأمر حلالًا، يعني هذا المحرم حلالًا، والجحد أن يرد الحكم بأنه حلال أو أنه حرام؛ جحد وجوب الصلاة يعني: رد هذا الحكم، أي قال: الصلاة ليست واجبة. جحد حرمة الخمر، قال: الخمر غير محرمة.

---

(١) انظر: المصدر السابق.

فإذًا: الاستحلال هو اعتقاد كون الشيء المحرم حلالًا، معه جحدٌ قلبي، ولكن ليس معه جحد لساني، قد يكون معه، وقد لا يكون؛ لأن ظاهر آية الأنعام: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ في الباطن ﴿وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ في الظاهر، فالجحد قد يكون في الظاهر وقد يكون في الباطن، والتكذيب قد يكون في الباطن وقد يكون في الظاهر، والتكذيب هو: عدم اعتقاد صدق الخبر، أو الأمر أو النهي؛ ولهذا أرجع كثيرٌ من أهل العلم من أهل السنة أكثر مسائل التكفير إلى التكذيب؛ وذلك لأن التكذيب في أصله مناقض للتصديق الذي هو أصل الإيمان، والمرجئة ومَن شابههم قصروا الكفر على التكذيب فضلوا، وأهل السنة والجماعة جعلوا الخروج من الإسلام والردة يكون بتكذيب وبغيره ـ كما سبق ـ.

فإذًا من الكلمات التي لها صلة بالاستحلال: الالتزام، والامتناع: التزم، وامتنع. ومن الكلمات: القبول، والرد، وهذه تحتاج في بيانها إلى مزيد بسط.

المسألة التاسعة:

مِن أهل العلم مَن جعل التكفير في الاعتقادات، أو جعله في المسائل العلمية، فقال: المسائل العملية لا نكفِّر فيها إلا بالاستحلال، وأما المسائل العلمية التي دخل فيها أهل الأهواء والبدع، فإننا نكفِّر المخالف فيها. وهذا قال به بعض المنتسبين إلى السنة، ولكنه مخالف لقول أئمة الإسلام، وما تقرر من اعتقاد أهل السنة والجماعة، فإن الخطأ، والاجتهاد، والغلو، ونحو ذلك، يدخل في المسائل العلمية، فأهل البدع لا يُكفَّرون بإطلاق؛ فليس كلُّ مَن خالف الحق في المسائل العلمية يعد كافرًا، بل قد يكون مذنبًا، وقد يكون مخطئًا، وقد يكون متأولًا، وعلى هذه الثلاث حكم أهل السنة وأئمة الإسلام بأن هذه بدعة، قد تكون ذنبًا يوصله إلى الكفر وقد تكون ذنبًا فيما دونه، وقد

يكون سلك البدعة عن جهة الغلط منه، والخطأ أو الجهل، وقد يكون تأول في ذلك، ويستدلون على هذا بقصة الرجل الذي أوصى إذا مات بأن يحرق، ثم يُذر رفاته، وقال: «**لَئِنْ قَدَرَ عَلَيَّ رَبِّي لَيُعَذِّبَنِي عَذَابًا ما عَذَّبَهُ أَحَدًا. قَالَ: فَفَعَلُوا ذَلِك بِهِ. فَقَالَ لِلْأَرْضِ: أَدِّ مَا أَخَذْتِ، فَإِذَا هُوَ قَائِمٌ. فَقَالَ لَهُ: مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟ فَقَالَ: خَشْيَتُكَ يَا رَبِّ، أَوْ قَالَ: مَخَافَتُكَ؛ فَغَفَرَ له بِذَلِكَ**»[١]، ففعل هذا الفعل الذي منشؤُه عنده الجهل، أو عدم اعتقاد الحق في صفة من صفات الله ﷻ، وهي صفة تعلق القدرة برفاته هو، وبقدرة الله ﷻ على بعثه، وعفا عنه رب العالمين؛ لأجل عظم حسناته الماحية، أو لجهله؛ لأنه قال: فعلته من خشيتك، أو مخافتك، وهذا اعتقاد عظيم، وهو حسنة عظيمة قابلت ذلك الاعتقاد السيئ؛ فدل على أن الاعتقادات البدعية والمخالفة للحق قد يُعفى عن صاحبها.

فإذًا قول مَن قال: إن أهل البدع والضلالات، والمخالفين في التوحيد، أو في الصفات، إنهم يكفرون إذا خالفوا ما دَلَّ عليه الكتاب والسنة؛ هذا قول غلط، وليس بصواب عند أئمة أهل السنة والجماعة، بل الصواب تقسيمه:

فمنهم من يكون كافرًا إذا قامت عليه الحجة الرسالية ودفعت عنه الشبهة، وبيِّنت له.

ومنهم مَن يكون مذنبًا؛ لأنه مقصِّر في البحث عن الحق، ومنهم مَن يكون متأولًا، ومنهم مَن يكون مخطئًا، ومنهم مَن له حسنات ماحية يمحو الله ﷻ بها سيئاته[٢].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٤٨١)، ومسلم (٢٧٥٦).

(٢) قال شيخ الإسلام رحمه الله في مجموع الفتاوى (٣/ ٢٢٩)، و(١٢/ ٥٠١): «هذا =

المسألة العاشرة:

يشترط لتكفير المعين إقامة الحجة، وإقامة الحجة شرط بأمرين:

الأول: في العذاب الأخروي، أي: استحقاق العذاب الأخروي.

الثاني: في استحقاق العذاب الدنيوي، والدليل على ذلك قول الله ﷻ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، فشرط لتولية المشاق ما تولى، وجعل جهنم له وساءت مصيرًا، أن يكون تبيَّن له الهدى، واتبع غير سبيل المؤمنين: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾، وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ﴾ [التوبة: ١١٥]، وقوله ﷻ: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ ۚ﴾ [الجاثية: ٢٣]، وقوله ﷻ: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ۚ﴾ [الأعراف: ١٧٥، ١٧٦]، فهذه كلها فيها اشتراط العلم، وإقامة الحجة، وكل رسول بُعِثَ لإقامة الحجة على العباد.

إذا تبيَّن هذا؛ فإن إقامة الحجة تحتاج إلى:

- مقيم للحجة.
- صفة الحجة.

= مع أني دائمًا، ومَن جالسني يعلم ذلك مني؛ أني من أعظم الناس نهيًا عن أن يُنْسَب معين إلى تكفير، وتفسيق، ومعصية؛ إلا إذا عُلِم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي مَنْ خالفها كان كافرًا تارة، وفاسقًا أخرى، وعاصيًا أخرى، وإني أقرر: أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها، وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية، والمسائل العملية».

أما المقيم: فهو العالم بمعنى الحجة، العالم بحال الشخص واعتقاده.

وأما صفة الحجة: فهي أن تكون حجةً؛ رسالية بيِّنةً، قال ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، اشترط أهل العلم لأن تكون الحجةُ رسالية أن تكون من قول الله ﷻ ومن قول رسوله ﷺ، أما إن كانت عقلية منشأها العقل ـ وليس هذا المأخذ العقلي من النص ـ، فإنه لا يُكتفَى بها في إقامة الحجة، بل لابد أن تكون الحجة رساليةً؛ لهذا يعبِّر ابن تيمية[١]، ويعبر ابن حزم[٢] وجماعة بأن تكون الحجة رسالية؛ لأنها يرجع فيها مَن لم يأخذ بالحجة إلى ردِّ ما جاء مِن الله ﷻ على رسوله ﷺ.

وأما فهم الحجة؛ فإنه لا يشترط في الأصل، ومعنى عدم اشتراطه أننا نقول: ليس كلُّ مَن كفر كفر عن عناد، بل ربما كفر بعد إبلاغه

---

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله في مجموع الفتاوى (١٢/ ٥٠٠): «وإذا عرف هذا؛ فتكفير المعين من هؤلاء الجهال وأمثالهم بحيث يحكم عليه بأنه من الكفار لا يجوز الإقدام عليه إلا بعد أن تقوم على أحدهم الحجة الرسالية التي يتبين بها أنهم مخالفون للرسل» اهـ. وانظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٢٢٩)، و(١٢/ ٤٩٣).

(٢) قال ابن حزم في الملل والنحل (٣/ ١٣٩): «وكذلك من قال: إن ربه جسم، فإنه إن كان جاهلًا أو متأولًا، فهو معذور لا شيء عليه، ويجب تعليمه، فإذا قامت عليه الحجة من القرآن والسنن، فخالف ما فيهما؛ عنادًا؛ فهو كافر يحكم عليه بحكم المرتد. وأما مَن قال: إن الله ﷻ هو فلان ـ لإنسان بعينه ـ، أو أن الله تعالى يحل في جسمٍ من أجسام خلقه، أو أن بعد محمدٍ ﷺ نبيًّا غير عيسى ابن مريم؛ فإنه لا يختلف اثنان في تكفيره؛ لصحة قيام الحجة بكل هذا على كلِّ أحدٍ، ولو أمكن أن يوجد أحدٌ يدين بهذا لم يبلغه قط خلافه لما وجب تكفيره حتى تقوم الحجة عليه».
وقال في موضع آخر من هذا الكتاب (٤/ ٨٤): «وإنما الحجة في نص القرآن والسنن، وما اقتضاه لفظهما العربي الذي خوطبنا به، وبه ألزمتنا الشريعة».

الحجة وإيضاحها له؛ لأن عنده مانعًا من هوًى أو ضلال منعه من فهم الحجة؛ قال ﷻ: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الإسراء: ٤٦]، والآيات في هذا المعنى متعددة.

ما معنى فهم الحجة؟ يعني: أن يفهم وجه الاحتجاج بقوة هذه الحجة على شبهته، فهو عنده شبهة في عبادة غير الله، أو عنده شبهة في استحلاله لما حُرِّم مما أُجمع على تحريمه، لكن يُبَلَّغ بالحجة الواضحة بلسانه؛ ليفهم معنى هذه الحجة، فإن بَقِيَ لا يفهم كون هذه الحجة راجحة على حجته، فإن هذا لا يشترط ـ أي: في الأصل ـ، لكن في بعض المسائل جُعِل عدم فهم الحجة ـ أي: كون الحجة راجحة على ما عنده من الحجج ـ جعل مانعًا من التكفير كما في بعض مسائل الصفات.

فأهل السنة والجماعة من حيث التأصيل اشترطوا إقامة الحجة، ولم يشترطوا فهم الحجة في الأصل، لكن توجد مسائل اشترطوا فيها فهم الحجة، والذي يعلم هذا هو مَن يقيم الحجة، وهو العالم الراسِخ في علمه الذي يعلم حدود ما أنزل الله ﷻ على رسوله ﷺ.

المسألة الحادية عشرة:

قوله: ﴿وَلَا نَقُولُ: لَا يَضُرُّ مَعَ الإِيمَانِ ذَنْبٌ لِمَنْ عَمِلَهُ﴾ هذا فيه مخالفة للمرجئة، والمرجئة جعلوا أصل الإيمان التصديق، فجعلوا هذا التصديق لا يتأثر زيادةً ولا نقصًا، وإنما هو شيء واحد؛ لذلك لم يجعلوا الإيمان يزيد وينقص، ولم يجعلوا التصديق ـ أيضًا ـ واليقين يزيد وينقص، بل جعلوه شيئًا واحدًا؛ لهذا لم يجعلوا ذنبًا يضر مع الإيمان، والمرجئة في هذا على درجاتٍ مختلفةٍ يأتي بيانها ـ إن شاء الله تعالى ـ عند **قول المؤلف: ﴿وَالإِيمَانُ هُوَ: الإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصْدِيقُ بِالْجَنَانِ﴾**.

المسألة الثانية عشرة والأخيرة:

أن هاتين المسألتين ـ وهي: ما خالف فيه أهلُ السُّنَّة الخوارج، وما خالفوا فيه المرجئة ـ فرعٌ لأصل، ومثال لقاعدة، وهي قاعدة الوسطية لأهل السنة والجماعة بَيْن فِرَق الضلال، فهم وسطٌ في باب الأسماء والأحكام يعني: في أبواب الإيمان والكفر، ما بين الخوارج والمعتزلة الوعيدية وما بين المرجئة، في قول أولئك وقول هؤلاء، فهم يحذِّرون من الذنوب ويتوعدون بها، ويتوعدون بالكفر، ولكن لا يخرجونه من الإيمان إلا بعد تمام الشروط وانتفاء الموانع، فأهل السنة والجماعة ـ ثبتنا الله على طريقهم ـ لهم في ذلك الطريق الوسط في هذا الباب، وفي باب الأسماء والصفات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي جميع أبواب الدين، بل وجميع أبواب الشريعة في أصولهم؛ لهذا فالطريقة المثلى هي: أن يكون المرء بين طرفي الغلو والجفاء، فالغلو مذموم بأنواعه؛ لأنه زيادة على أمر الله ﷻ، والجفاء مذموم ـ أيضًا ـ؛ لأنه قصور عن أمر الله، والحق فيما بينهما.

* * *

انتهى الجزء الأول بحمد الله وفضله، ويبدأ الجزء الثاني بقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ﴿نَرْجُو لِلْمُحْسِنِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَيُدْخِلَهُمُ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِهِ، وَلا نَأْمَنُ عَلَيْهِمْ وَلا نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ، وَنَسْتَغْفِرُ لِمُسِيئِهِمْ، وَنَخَافُ عَلَيْهِمْ وَلا نُقَنِّطُهُمْ﴾.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تم بحمد الله تعالى وتوفيقه الجزء الأول، ويليه الجزء الثاني

ـــ إن شاء الله ـــ.

